

Texto y visión mística en san Agustín y en santa Hildegarda

Claudio César Calabrese
Ethel Junco

...ubique maius gaudium molestia maiore praeceditur...

I. Introducción

En nuestro artículo presentamos la continuidad de la tradición agustiniana en la cultura monástica, según el modo en que santa Hildegarda comprendió y comunicó una de las formas en que Dios habla directamente con la humanidad.

En el caso de san Agustín, aquella comunicación se presentó como exégesis, es decir, como un modo de delimitar y comprender el capítulo 12, versículos 2-4 de la Segunda Carta a los Corintios, cuyo tratamiento cierra su *De Genesi ad Litteram*. Esta obra constituye una explicación de los tres primeros capítulos del *Génesis*, con la intención explícita de hallar el sentido literal del texto sacro, paso previo a sostener la interpretación alegórica. No trata este pasaje, como sabemos, sobre una experiencia mística personal, sino que considera que le aconteció al Apóstol. Por ello, nos ocupamos de presentar una de sus experiencias extáticas (la escena del huerto de Milán), a fin de poner de manifiesto su propia transformación ante la palabra de Dios; la estructura conceptual de su plasmación es neoplatónica, por lo que plantaremos la función que en ella tiene la frecuentación de los *Libri platoniorum*.

Artículo recibido el día 1 de marzo de 2017 y aceptado para su publicación el día 13 de noviembre de 2017.

De santa Hildegarda nos ocuparemos del prólogo de su *Liber Divinorum operum*. La Santa vivió entre los años 1098 y 1179, ingresó muy niña como oblata en el monasterio benedictino de Disibodenberg, donde la recibió Jutta de Spanheim, la abadesa que se encargó de su formación; ello seguramente implicó introducirla en el conocimiento del latín, del salterio y más tarde, del canto gregoriano¹. Como se advierte en sus escritos, Hildegarda tuvo conocimientos muy amplios; sin embargo, como la Santa no deja pasar oportunidad para señalar enfáticamente que la fuente de su saber es Dios mismo, se ha discutido largamente sobre los alcances de su educación, supuestos los rudimentos que señalamos más arriba. Parece que la imagen más próxima a la realidad es la de una monja que, si bien no tuvo acceso a una formación intelectual sistemática (en su época significaba *trivium* y *quadrivium*), leyó con seguridad a San Agustín y a Boecio y las obras propias de la gran tradición benedictina, en especial la frecuentación permanente de las Escrituras. Su insistencia en que los conocimientos provienen de Dios implica claramente la dimensión divina de aquel no-saber.

Ambas obras tienen puntos en común y diferencias; en cuanto a lo primero, intentan el desafío de explicar la bondad de la creación, contra dos instancias religiosas de raíz común, el Maniqueísmo y el Catarismo, que expresaban un dualismo radical, en detrimento del mundo, al que suponían expresión absoluta del mal, por lo que se consideraban llamados a liberarse de la doble esclavitud del cuerpo y del mundo.

Difieren lógicamente por los siglos que separan a los autores: a san Agustín, intelectualmente marcado por su condición de *grammaticus*, lo observamos en el momento de poner las bases de una nueva cultura desde un mundo (el orbe romano occidental) que se desmoronaba; a santa Hildegarda la contemplamos como contemporánea de los cimientos de las primeras catedrales, del esplendor de las escuelas catedralicias y monacales, casi de la primera cruzada, del Islam que dominaba de Turquía a Marruecos, de la lucha de las investiduras, pero fundamentalmente como una mística que interpreta sus visiones según el modelo intelectual que había plasmado san Agustín.

El entramado visionario del texto de santa Hildegarda puede comprenderse, en la intimidad de su propio decurso, a la luz de la reflexión agusti-

¹ Cf. J. OROZ RETA, "La Sibila del Rin. Misión profética de santa Hildegarda de Bingen", 608-634.

niana, pero no necesaria ni primeramente como fuente, sino para ponderar la continuidad de un modo radical de dialogar con Dios, que rebasa la experiencia de la fe común y nos coloca, con Hildegarda, frente a la captación cara a cara.

Intentamos probar, entonces, una doble hipótesis: por un lado, la interpretación que santa Hildegarda realiza de sus visiones proviene del modelo de exégesis que san Agustín presenta en el mencionado pasaje de *De Genesi ad litteram*; por otro, en evidente dependencia del anterior, el dato “de este mundo” como prisión (no el cosmos, sino el estado de desorden y hostigamiento de la necesidad) sólo puede ser cabalmente comprendido y superado mediante un movimiento del espíritu hacia lo alto o hacia lo profundo, según lo marque la lógica interna de este movimiento.

En este intento de distinguir y complementar seguimos las enseñanzas de santo Tomás, quien advierte, en la búsqueda de la sabiduría, dos instancias, en razón de su cierta autosuficiencia en el conocimiento: por un lado, investigación y erudición en alianza con una inteligencia vivaz y, por otro, una cierta afinidad con lo divino²; Agustín e Hildegarda pueden respectivamente servir de ejemplo de ellas.

II. Los pasos de san Agustín

Una aproximación al texto de referencia requiere primero plantear el tema de la visión mística en *Las Confesiones*, por ser el ámbito en el que se presenta el conjunto de la cuestión, en continuidad y en disyunción con el Neoplatonismo³. Esto implica considerar fundamentalmente la relación conceptual con las *Enéadas* de Plotino y la escena de la conversión en el jardín de Milán (8, 12, 29), en cuanto uno de los pasajes que modela el concepto agustiniano de *visión*.

Los libros de los neoplatónicos fueron decisivos en cuanto hicieron intelectualmente posible a san Agustín el abandono de una concepción

² TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1: Haec autem sufficientia est per studium et doctrinam, adjuncta vivacitati intellectus: (...) Sed in quibusdam talis sufficientia accidit per quamdam affinitatem ad divina.

Cf. P. ROSZAK, *Exegesis and Contemplation. The Literal and Spiritual Sense of Scripture in Aquinas Biblical Commentaries*, 481-504.

³ T. SAETEROS PÉREZ, *El De Genesi ad litteram de san Agustín en el marco de la literatura hexameral desarrollada por san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura*, 43-45.

materialista de lo divino, que lo había permeado durante el tiempo que permaneció como auditor de los Maniqueos. Estos *Platonicorum libri* fundamentan su conversión intelectual, como una continuación de la lejana frecuentación del *Hortensius* de Cicerón. En este famoso pasaje de *Las Confesiones* (7, 9, 13), san Agustín no aclara qué textos formaban parte de la selección, aunque sin duda Plotino y Porfirio y tal vez textos propios del traductor latino en forma de comentarios (Mario Victorino, sobre el que volveremos más adelante). En primer término, el Hiponense señala aquellos elementos comunes o de continuidad entre la tradición neoplatónica y el Cristianismo; luego considera aquello que esta filosofía no podía reconocer, pues resulta opuesto a su idea de lo divino: la Encarnación⁴.

La mayor dificultad que enfrentaba san Agustín al aproximarse a la cuestión de Dios con herramientas neoplatónicas consistía en que la estructura conceptual quedaba determinada por la equiparación de “divinidad” a “inteligibilidad”, en tanto que la perspectiva bíblica considera la existencia de Dios desde la noción del Viviente. El problema que afrontaba san Agustín al reflexionar sobre Dios como una realidad incorpórea o no-física provenía de su disputa contra el materialismo radical de los Maniqueos, que consideraban a Dios “como un enorme cuerpo resplandeciente”, es decir, que la maduración de la respuesta pasaba por establecer la conexión entre inteligibilidad de raigambre platónica y la espiritualidad del Ser como se interpreta en el texto de Éxodo 3, 14⁵.

San Agustín describe el principio divino mediante un vocabulario claramente neoplatónico, en el que podemos distinguir cuatro instancias: a) la inmaterialidad de Dios; b) el principio divino puede ser denominado *Id quod est* (“ser mismo”, “ser en sí”) o *Idipsum*, cuya comprensión se opera a partir de Éxodo 3, 14; c) posibilidad de una visión directa del ser mismo mediante el ojo del alma; d) la idea profundamente arraigada en Plotino, quien consideró el reingreso del alma en sí misma como modo de descubrir la realidad inteligible de Dios.

En este contexto, san Agustín señala que la mayor ganancia de la frecuentación de los libros de los platónicos consistió en la interpelación a ingresar en la intimidad de su alma: *et inde admonitus redire ad memetipsum*

⁴ J. PEGUEROLES, “El sentido de la creación de Dios Una meditación filosófica”, 23-25.

⁵ PH. CARY, “Book Seven: Inner vision as the Goal of Augustine’s Life”, 109.

(7, 10, 16⁶). El giro tiene fuertes resonancias plotiniana (En. 1, 6, 8), por lo que este tratado, que se conoce como “Sobre la belleza”, seguramente formó parte de los *Libri platonicorum*. Sin duda, la vivencia de Milán fue modelada conceptualmente sobre el pasaje plotiniano, lo que significa que la explicación quedó definitivamente fundida con su fuente⁷. A pesar de ello, san Agustín insiste en los límites de la doctrina plotiniana: no reclama la humildad esencial que exige estar en presencia de la persona de Cristo (7, 18, 24), es decir, es incapaz de conducirnos a Él.

II.1. *Tolle, lege, tolle, lege*

Como sabemos, en el caso de san Agustín, se denomina conversión a la superación de las objeciones del racionalismo escéptico a las posibilidades de la razón de conocer la realidad y del gnosticismo maniqueo a la fe católica. Le había cautivado de los maniqueos su ataque a la *auctoritas* sobre la que se sustenta la fe, en tanto que exigida por la Iglesia antes de toda demostración de la verdad. “Con la promesa temeraria de la ciencia, (el Maniqueísmo) se reía de la fe e imponía luego creer en una infinidad de fábulas absolutamente absurdas e indemostrables”⁸; así reflexionaba el san Agustín adulto al recordar aquellos años decisivos de su vida.

En el libro VIII de *Las Confesiones* podemos discernir tres grandes momentos: a) el relato de Simpliciano acerca de la conversión del filósofo y gramático Mario Victorino; b) el relato de Ponticiano sobre la conversión de san Antonio de Egipto y c) el llamado “episodio del huerto de Milán”.

El encuentro con Simpliciano. Sabemos que fue discípulo de Mario Victorino y sucesor de Ambrosio en el Episcopado de Milán; de este último fue su consejero y amigo; desde el punto de vista intelectual fue el centro de un núcleo de neoplatónicos cristianos, en la misma ciudad de Milán. En *Confesiones*, san Agustín lo denomina, en más de una oportunidad, su

⁶ En su comentario, O'Donnel nos recuerda que el vocabulario de este pasaje se presenta nuevamente en 9, 10, 24-25 (Éxtasis de Ostia).

⁷ L. COURNARIE (1999), “L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l'inapparent, 18-20, donde señala también los antecedentes platónicos: *República*. VII, 533d (la posibilidad de alcanzar una visión de lo inteligible mediante “el ojo del alma”) y *Banquete*. 211d (el gozo sin par que puede alcanzarse en esta existencia cuando se pone atención en “la vida que vale la pena ser vivida”).

⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, VI, 5,7.

“padre espiritual”. En el texto se percibe que san Agustín considera su decisión de visitar a Simpliciano en los términos de una inspiración divina: “Et immisisti in mentem meam visumque est bonum in conspectu meo pergere ad Simplicianum”⁹.

En efecto, el verbo “immitto” conlleva la idea de “ir hacia”, “enviar hacia”, especialmente en prosa; abundan los ejemplos en Cicerón (*Verr.* 2,4, 45) y en César (*B.G.* 7, 40, 4). En el texto de *Confesiones*, prevalece la decisión de Dios que mueve a Agustín hacia Simpliciano, cuya narración se detiene en la conversión de Mario Victorino¹⁰, un *retor* como Agustín y traductor de los *Libri Platoniarum*¹¹ y, como señalamos más arriba, tal vez comentarista de alguno de los tratados. Sin duda fue una conversión que conmovió a las personas cultas, cristianas o paganas, de Milán. La pregunta que hace respecto de Mario Victorino es completamente válida para sí mismo: “... quibus modis te insinuasti illi pectori?”¹². Los medios de la conversión de Mario Victorino fueron la lectura asidua de las Sagradas Escrituras y la investigación de textos cristianos, es decir, de aquellos que podían sostener la comprensión de las Escrituras: “Legebat, sicut ait Simplicianus, sanctam Scripturam omnesque christianas litteras investigabat studiosissime et perscrutabatur...”¹³

Se expresa aquí, y se amplía propiamente en el llamado “pasaje del huerto de Milán”, un elemento que nos interesa destacar con fuerza: la *lectio* agustiniana expresa un acontecimiento donde el objeto (lo que se busca recibir en la experiencia religiosa) se otorga como sujeto en la lectura del texto sagrado. Esto implica que aquella frecuentación expresa un modo de reconocimiento no-cósmico del revelarse de Dios¹⁴. En un sentido fenomenológico, la estructura de la revelación tiene diversos modos de darse (un

⁹ *Ibidem*, VIII, I, 1

¹⁰ CH. ERISMANN, “Identité et ressemblance. Marius Victorinus, théologien et lecteur d’Aristote”, 181-190.

¹¹ Por ello cobra importancia que Simpliciano se congratule de que Agustín haya frecuentado textos platónicos y no de otros filósofos que inducen al error y a la impiedad; VIII, 3

¹² AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, VIII, 4: “¿De qué modo te insinuaste a su corazón?”

¹³ *Ibidem*, “Al decir de Simpliciano, leía la Sagrada Escritura e investigaba todos los textos cristianos con la mayor dedicación...”

¹⁴ S. ANTUÑANO ALEA, “La tensión entre las dos ciudades: el análisis de San Agustín y su validez actual”, 278-279. De estas páginas tenemos presente en nuestro texto el concepto de “tensión del mundo consigo mismo”.

rayo sorprendente, una nube tras la cual se escucha la Voz, la maduración de una experiencia de lectura), aunque coinciden en lo esencial: la auto-manifestación del Sentido. Como interpreta Karl Jaspers¹⁵, san Agustín no mantuvo una insistencia en la investigación a pesar de la fe alcanzada, sino que, gracias a su conversión, la actitud filosófica que siempre lo caracterizó alcanzó nuevos niveles de profundidad, en cuanto recibió una orientación definitiva.

En la formación retórica de san Agustín había elementos que estaban incorporados a su cultura literaria; en efecto, la tradición grecolatina, desde Aristóteles, había considerado a los oráculos como una prueba válida en las demostraciones¹⁶. Cicerón refiere algo semejante¹⁷, siguiendo en este caso a los estoicos, que habían recurrido a los argumentos de las artes adivinatorias para probar la existencia de la providencia divina. Con Porfirio, los oráculos se convirtieron en la fuente misma de la filosofía. Contra esta cultura, desde los primeros escritos hasta el *De civitate Dei*, san Agustín desautorizó los *testimonia divina* y exaltó la *divina auctoritas* de Cristo, en tanto entendimiento divino, que tomó un cuerpo humano para llevar a los hombres a lo divino¹⁸. La verdadera autoridad divina es la que no sólo trasciende los signos sensibles a todas las facultades del hombre, como pueden hacer también los demonios, sino que asume la redención del hombre. Cristo muestra su poder por los milagros, su naturaleza con su enseñanza y su misericordia con su humildad¹⁹.

El seguimiento de la conversión de Mario Victorino adelanta la de san Agustín. En efecto, hay en Mario Victorino certeza intelectual sobre la inteligibilidad de la fe, pero incertidumbre moral, pues fingía ante Simpliciano, que era innecesario declararse públicamente cristiano. De este modo evitaba la profesión pública de su fe y que sus colegas, encumbrados en la administración del Imperio, cayeran sobre él y abogaran para que se le prohibiese el magisterio. En san Agustín hay un impedimento similar y lo

¹⁵ K. JASPERS, *I Grandi Filosofi*, 477-478.

¹⁶ *Rethorica*. I, 15, 35 [1376a].

¹⁷ *Topica*. XX, 77 y *De natura Deorum*. II, 65, 166-167.

¹⁸ *Contra Academicos*. III, 19, 42. Cf. K.H. LÜTCKE, *Auctoritas bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römische Vorgeschichte des Begriffs*, 76-78; 105-108. Seguimos de cerca la investigación del autor, quien estudia la evolución de *auctoritas* en el pensamiento de san Agustín: del optimismo en las capacidades de la razón, al peso de la *auctoritas*; admite que aquella requiere de la crítica de la *ratio*, pero en el camino de exploración de la fe, la *ratio* no puede erigirse en contra de la *auctoritas*, pues ambas radican en el Verbo-Logos.

¹⁹ *De ordine*. II, 9, 27.

expresa citando el Salmo 115 (vv. 16-17): *Dirupisti vincula mea* e inmediatamente su experiencia personal: “Quomodo dirupisti ea narrabo...”²⁰

La conversión de Mario Victorino anticipa la noción de “desorden de la voluntad”, que en san Agustín tiene su propia especificidad: mostrar el camino vital que es necesario recorrer entre la certeza de la inteligibilidad de la fe o *certitudo* y la disposición de la voluntad para poner en movimiento aquella certeza o *stabilitas*²¹. *Stabilior* implica que la fe debe informar todos los aspectos de la vida práctica, en consonancia con el principio paulino, según el cual “todo lo que no es conforme a la fe es pecado” (*Rom.* 14, 23). “Quid ergo agitur in anima, cum amplius delectatur inventis aut redditis rebus, quas diligit, quam si eas semper habuisset?”²²

Antes de responder a esta pregunta, san Agustín se detiene en una digresión de ejemplos, que colocan el énfasis en las decisiones que apremian a la voluntad y que adelantan y justifican su respuesta: el general victorioso, cuya superioridad sobre el enemigo estuvo en riesgo hasta el último momento; la tempestad que hostiga en los mares con naufragio y muerte, pero que de improviso se despeja y los que temieron lo peor se alegran en extremo y la preocupación ante la enfermedad de un ser querido y en la alegría ante su recuperación²³.

En el relato del trato con Ponticiano, san Agustín hace referencia a un cierto sentido providencial; en efecto, un día cualquiera (san Agustín sólo recuerda que estaba ausente Nebridio) se presentó Ponticiano, a quien ninguno de los presentes conocía personalmente, aunque sabían que desempeñaba un cargo de suma importancia en el palacio²⁴. Sin embargo, queda claro que todos se encontraban inciertos del motivo de la visita: “Nescio quid a nobis volebat”²⁵.

En medio de la conversación, de casualidad, detiene su atención en un códice del apóstol Pablo, que se encontraba en una mesa, delante de ellos. A raíz de este texto y de la preocupación que muestra san Agustín por comprenderlos a fondo, Ponticiano les relata la vida del monje egipcio Antonio,

²⁰ *Confesiones* I, 1: “Contaré de qué modo las quebrantaste”.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, VIII, 7: “¿Qué pasa, entonces, en el alma para que ella se deleite más con lo que encuentra o recobra, a las que estima, que si siempre las hubiese tenido?”

²³ *Ibidem*, VIII, 8.

²⁴ El giro *praeclarae in palatio* nos lleva a pensar que Ponticiano formaba parte de la encumbrada *militia palatii* y que se desempeñaba como mayordomo de palacio.

²⁵ *Confesiones*, VIII, 14: “No sé qué quería de nosotros”.

un desconocido para ellos, cuya conversión también había pasado por los textos paulinos²⁶.

El texto sigue un cuádruple movimiento de los textos paulinos, en el que se van amplificando sucesivamente los efectos: a) la dramática conversión de san Pablo, camino de Damasco (supuesta en el texto); b) la conversión de san Antonio y su huida al desierto; c) la conversión del propio Ponticiano relatada en primera persona a san Agustín²⁷ y d) la transformación del Hiponense, por el efecto encadenado de las tres anteriores. Se le refrescan a san Agustín los sentimientos habidos unos doce años atrás, cuando tuvo por primera vez en sus manos el *Hortensio* de Cicerón, primer texto en el que halló una exhortación a buscar la sabiduría. Todo esto, más la necesidad apremiante de alcanzar la castidad, lo carcomía interiormente²⁸, al contraponer su actualidad al relato de Ponticiano.

Como expresión del sacudimiento y de la crisis, las palabras a Alipio: “Quid patimur? Quid es hoc, quod audisti?”²⁹

En medio de esta grave perturbación del ánimo, se retira del lugar en que se encontraban, hacia un huerto retirado; Alipio lo sigue, pero en silencio. El cuerpo de san Agustín se ve afectado por la angustia y por la indecisión: se mesaba los cabellos, entrelazaba fuertemente los dedos, oprimía sus rodillas, se golpeaba la frente. En este estado se alejaba también de Alipio³⁰.

En ese momento se retira lo más lejos posible, dentro del huerto en que se encontraban. Allí tirado debajo de la sombra de una higuera, escucha la famosa cantinela de niños y niñas, que, más o menos lejos de la escena, jugaban despreocupadamente: “...Tolle lege, tolle lege...”³¹

Es importante agregar que san Agustín no interpreta este juego infantil sobrenaturalmente, sino que considera que un hecho natural puede adquirir el carácter de un mandato divino. Tal como san Agustín lo presenta en *De Ordine* (II, 9, 26), el conocimiento comienza por la fe (nivel de las verdades humanas) en la autoridad y, a partir de allí, pasa al conocimiento

²⁶ *Ibidem*, VIII, 14, 15.

²⁷ *Ibidem*, VIII, 7, 16: *Narrabat haec Ponticianus, tu autem, Domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum* (“Narraba estas cosas Ponticiano, y Tú Señor, en medio de sus palabras, me trastocabas a mí mismo”)

²⁸ *Ibidem*, VIII, 8, 18: ... *rodebar intus...*

²⁹ *Ibidem*, “¿Qué pasa? ¿Qué es esto que has oído?”

³⁰ *Ibidem*, VIII, 12, 28.

³¹ *Ibidem*, VIII, 12, 29.

racional. La autoridad exige la fe, pero la fe prepara a la razón y la razón conduce al conocimiento intelectual³². Cuando se presenta el supuesto de la fe para las verdades sobrenaturales, la perspectiva de san Agustín recorre dos instancias, pues la racionalidad de la fe está en el centro de esta cuestión: por un lado, la existencia de Dios (y entonces su providencia) no es evidente, en el sentido que sí lo son los objetos sensibles; por otro, la fe en Dios no es algo que se alcance por el testimonio de otra persona.

De esta perspectiva, la relación entre fe y visión mística no está exenta de dificultades, cuando se refieren concretamente a san Agustín; en efecto una experiencia mística implica algo más que la simple fe. Esta distinción entre fe (el ver como a través de un espejo, como en un enigma) y visión propiamente dicha (“contemplar a Dios cara a cara”) se encuentra en san Pablo (1 Cor. 13, 12). Para el Apóstol, “tener fe” es gozar en el presente de una gracia que no es todavía la visión futura, pero que permite avizorar su comprensión.

Como señala Jean Grondin³³, en san Agustín, el texto paulino se encuentra siempre presente en estos términos: aunque el Hiponense siempre parte de la fe, no deja de evocar experiencias de éxtasis durante el curso de su existencia; a través de san Pablo sostiene que una visión natural puede transformarse en mística para el alma que ha aprendido a “volver sobre sí”.

El verbo *credere* tiene tres niveles de significación que interactúan entre sí: *credere Deum*, *credere Deo* y *credere in Deum*; en el primer caso, *Deum* conlleva el significado más amplio de “creer en la existencia de Dios”; en el segundo, *Deo* pone de manifiesto una creencia sustentada en la autoridad de los testimonios humanos; el tercero expresa la dinámica de la fe que “va hacia Dios”³⁴. De este modo se escalona el paso que va del conocimiento al acto personalísimo de fe. Por ello, el relato de las confesiones de san Agustín descansa en un acto de fe que tanto invoca como solicita una respuesta de Dios; desde este ángulo se pueden las etapas de la conversión de san Agustín y, por qué cada una de aquellas etapas concluirá con una experiencia mística o extática.

En el caso que nos ocupa del jardín de Milán, el texto de san Pablo que san Agustín abre por azar (*Confesiones* 8, 12, 29), en el que se exhorta a

³² San Agustín, *De vera religione*. XXIV, 45.

³³ J. GRONDIN, ¿Qué es la hermenéutica?, 15.

³⁴ Cf. E. TESELLE, “Faith”, 347-350.

abandonar la lujuria y las impudicias, la concupiscencia en suma, nos lleva a concluir que esta conversión será más de orden moral que doctrinal³⁵.

De la perspectiva de una de las experiencias de san Agustín, tal como la hemos seguido aquí, pasamos a la consideración del modelo exegético que llegará hasta Santa Hildegarda. Como sabemos, san Agustín explica en el *De Genesi ad litteram* los tres primeros capítulos del *Genesis*, con la preocupación esencial de demostrar que puede comprenderse de modo literal, es decir, sin contradecir en ningún punto la naturaleza de las cosas.

El libro que cierra la interpretación de san Agustín se lo conoce tradicionalmente en las ediciones del *De genesi ad litteram* como “Breve tratado de mística”; si bien esta denominación se corresponde perfectamente con el contenido del libro, debemos precisar que el Hiponense se propone un examen detenido del capítulo 12, versículos 2 – 4 de la Segunda Carta a los Corintios, cuyo texto dice: “Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años fue arrebatado al tercer cielo, no sé si en cuerpo, ignoro si fuera del cuerpo, Dios lo sabe, y oyó palabras inefables que no es posible pronunciar al hombre”.

La importancia de esta explicación para nuestro tema, y muy especialmente en relación a la segunda parte del trabajo, reside en que san Agustín no expondrá una experiencia personalísima, como es el caso de santa Hildegarda, sino que se abocará a explicar lo que considera aconteció a san Pablo, pues da por supuesto que este “hombre” del pasaje no es otro que el mismo Apóstol. Por ello utiliza diversos giros que exponen esta distancia; nos referimos a expresiones como *arbitrando et ambigendo de incertis, quae potuimus*. ¿Cuáles son estas cuestiones *de incertis* que examina? En principio, si se puede identificar “tercer cielo” y “Paraíso” o si debe entenderse que “fue arrebatado al tercer cielo” y luego llevado al Paraíso, del que se pregunta si debe entenderse como un lugar material o como una condición espiritual³⁶.

Ante la dificultad del tema, san Agustín establece dos criterios metodológicos convergentes para determinar el sentido y los alcances de su investigación: a) confrontar y compulsar diversos pasajes de la Escritura y b) hallar

³⁵ Al hacer esta afirmación, tenemos en cuenta la distinción de H.I. MARROU (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 164-165) sobre los distintos niveles de la conversión de san Agustín: doctrinal (su ingreso al Cristianismo), moral (vida ascética), social (renuncia a la cátedra de retórica y a los privilegios palaciegos que implicaba) y cultural (comentar una cultura sobre el fundamento de las Escrituras).

³⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram*, XII, 1.2.

el fundamento de una razón incontrastable³⁷. A partir de estos criterios se aplica a distinguir la visión en el sueño y la visión en el éxtasis; en ambos casos, al formarse imágenes no se las distingue de la materia propiamente dicha, sino sólo cuando la persona recupera claramente la percepción sensorial:

Quamquam mihi accidisse scio, et ob hoc etiam aliis accidere potuisse vel posse non dubito, ut in somnis videns, in somnis me videre sentirem; illasque imagines, quae ipsam nostram consensionem ludificare consueverunt, non esse vera corpora, sed in somnis eas praesentari firmissime, etiam dormiens, tenerem atque sentirem. Hoc tamen fallebar aliquando, quod amico meo, quem similiter in somnis videbam, idipsum persuadere conabar, non esse illa corpora, quae videbamus, sed esse imagines somniantium, cum et ipse utique inter illa sic mihi appareret quomodo illa...³⁸.

Esto le permite concluir a san Agustín que las funciones del alma determinan que las imágenes son consideradas en cuanto materiales. En la visión extática se tiene completa conciencia de lo que se experimenta, aunque el conocimiento se perciba como no-sensorial, como el caso del campesino que refiere san Agustín: "... sabía que estaba despierto y que veía algo, pero no con los ojos del cuerpo. Recurriré a sus palabras en la medida que pueda recordarlas: 'Mi alma lo veía –me contaba- no mis ojos'³⁹.

A partir de estas referencias introductorias, san Agustín pone en marcha el método que enunciábamos más arriba: el recurso de otros textos bíblicos y de fundamentación intelectual. El texto neotestamentario, "Amarás a tu prójimo como a ti mismo"⁴⁰, le permite presentar los tres géneros de visio-

³⁷ *Ibidem*

³⁸ *Ibidem* 2.3: "En lo que a mí respecta, sé que me ha sucedido de verme en sueños (no dudo, por lo tanto, que otros puedan tener o hayan tenido esta experiencia) y de darme cuenta que me veía en sueños, y que aquellas imágenes, que acostumbraban pedir nuestro consentimiento, no eran verdaderos cuerpos, pero que se presentaban tan perfectamente evidentes que durmiendo las tenía y las percibía. Sin embargo, en cierta ocasión, me engañaba porque, viendo igualmente a un amigo mío, intentaba persuadirlo de que aquellas cosas que veíamos no eran cuerpos, sino sólo imágenes de personas que sueñan, si bien el mismo se me aparecía entre aquellas imágenes y del mismo modo que ellas..."

³⁹ *Ibidem* 2.4.

⁴⁰ Mt. 22, 39.

nes: a) la material, por la que podemos leer, b) la del espíritu, por la que se piensa en el prójimo ausente c) la intuición intelectual, que ve al amor en sí mediante la inteligencia.

Las primeras dos resultan comunes al género humano: se percibe todo lo que es material, por la primera, y se piensa en esas mismas realidades cuando no las percibimos⁴¹; estas últimas pueden ser verdaderas, es decir, fieles a la imagen que retenemos en la memoria, o ficticias, es decir, puramente imaginativas: "... de un modo imaginamos a Cartago, que conocemos, y de otro a Alejandría, que no conocemos..."⁴²

La tercera especie de visión corresponde a la contemplación intelectual del amor (en el caso del precepto bíblico) o, según el modo propiamente agustiniano: "... aquellas realidades que no tienen imágenes semejantes a sí mismas..."⁴³

Así como un árbol, cuando está presente a los sentidos, se lo observa en la forma que le es propia y cuando está ausente, lo representamos por las impresiones que han quedado fijas en el alma; sin embargo, el amor no tiene una forma específica cuando está presente y otra cuando es recordado, pues se discierne mediante el alma intelectual: "... si, por el contrario, se piensa por una suerte de imagen corpórea, no es el amor lo que se discierne..."⁴⁴

Mediante un segundo recurso intertextual, san Agustín precisa los alcances del término "espiritual" que caracteriza el tercer tipo de visión: "Si, en efecto, orare con la lengua, mi espíritu ora, pero mi mente permanece sin fruto"⁴⁵.

San Agustín interpreta las locuciones ("lengua" en el texto que nos ocupa) como las expresiones que son imágenes de las cosas y que, para ser comprendidas, deben ser captadas por la inteligencia. Por ello, cuando no se las entienden, se dice que están en el espíritu y no en la mente⁴⁶, pues los signos de las cosas no son las cosas mismas.

Con el recurso de otro pasaje de Corintos, el Hiponense se demora en la profundidad de lo significado: "Si bendijeres con el espíritu, ¿cómo dirá

⁴¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram*, XII, 2, 4: "No vemos nada con los ojos del cuerpo y, sin embargo, con el alma vemos las imágenes corpóreas".

⁴² *Ibidem* 6. 15.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ I Cor. 14, 14.

⁴⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram*, XII, 8, 19.

amén a tu bendición el que ocupa el lugar del ignorante, desde el momento que no sabe lo que dices”⁴⁷.

En este contexto, cuando la inteligencia –en el sentido agustiniano del término- capta el sentido se da el conocimiento, la enseñanza o la profecía. Esto implica que el don de profecía requiere un primer nivel en el que se alcanza una representación y un segundo nivel, el esencial, en el que se comprende aquella representación; en el vocabulario agustiniano, entonces, la profecía pertenece más a la mente, que en nuestro autor es sinónimo de “alma intelectual”.

De manera conclusiva escribe san Agustín que, en las visiones intelectuales, algunas cosas se ven en el alma misma (las virtudes opuestas a los vicios, por ejemplo), pero que este proceso resulta diverso, según la luz con que Dios ilumina el alma para que vea (los diversos grados ascendentes de las visiones): la luz es Dios y el alma su criatura racional. Así considerado el proceso, cuando el alma es arrebatada (visión, éxtasis o profecía) de los sentidos conoce en el modo que le es propio, esto es, el grado más alto de la iluminación.

El conocimiento discursivo avanza, cuando lo logra, arduamente; la iluminación, la luz que permite propiamente las visiones, implica la liberación del mundo en cuanto reunión con el mundo auténtico, es decir, con el cosmos. Así como el conocimiento de la razón en cuanto tal es transitorio y limitado, en los lindes de las experiencias antes señaladas, nace una luz con el doble significado de dar luz y alcanzar luz sobre un cosmos que, en cierto sentido, adviene.

Desde la óptica ahora establecida por san Agustín es posible considerar plenamente lo que fue desde la perspectiva de lo que será, pues en lo que ya aconteció está precisamente el futuro. No reconocer más que uno de los aspectos del problema, tiene como consecuencia mantenerse sólo en el plano de las relaciones que establecen los signos en la memoria. Aquello que es exterior o material no resulta otra cosa que el símbolo de lo que se perfecciona en la profundidad de la intelección humana. Por este motivo, lo que san Agustín denomina “intelectual”, que nosotros tenderíamos a llamar “espiritual”, no expresa sólo una realidad no-material, aunque debamos sobreponernos a la orientación que cifra lo espiritual únicamente en lo no-material; en san Agustín terminaría implicando una limitación de su pensamiento y de su reflexión acerca de la mística: lo intelectual/

⁴⁷ I Cor. 14, 16 en *De Genesi ad litteram*, XII, 9, 19.

espiritual es la realidad que posee la posibilidad intrínseca de volver sobre sí misma.

La raíz del interiorismo agustiniano (*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*) se encuentra en la posibilidad de reingresar en uno mismo, pues esto es, precisamente, lo intelectual como la condición de espiritual, que se distingue nítidamente de la simple no-materialidad.

III. El camino de santa Hildegarda

Santa Hildegarda pertenece, por entero, a la vida monástica del siglo XII; de ella, nos conmueven sus imágenes poéticas poderosas y sublimes y la profundidad en que plasma su experiencia espiritual. En el *Liber Divinorum operum* se presenta de manera entrelazada la obra de Dios entre el cosmos y el hombre, según el sentido cultural y cultural que estos términos representan en la vida monástica, tal como se hace especialmente evidente en el análisis lingüístico que se ha realizado de su obra⁴⁸. En virtud de ellos, santa Hildegarda dará forma a sus visiones en un lenguaje de nítida raíz monástica (fue contemporánea de los cistercienses Bernardo de Clara y Guillermo de Saint-Thierry) y realizará una exégesis de corte patrístico, agustiniano más precisamente, pues el “deseo de Dios” está en el núcleo de sus textos⁴⁹.

A partir de 1163, Hildegarda empezó la escritura de su tercer libro visionario, completado hacia 1173 ó 1174, el que ahora nos ocupa, una culminación de los temas iniciados ya en el *Scivias*, un tratado de la Historia de la Salvación que está “prefigurado” en su texto autobiográfico, inserto por su biógrafo Theoderich en la *Vita*. En una de las visiones, escribe Hildegarda, vio tres torres, cada una con sus moradas, y en ellas la “Sabiduría le manifestaba algunos secretos”; al final de ese texto, dice: “En la visión se me ocultó otro edificio, de tal modo que no aprendí de éste palabras, pero oí en verdadera luz que los escritos futuros que salgan de este, serán mejores y más intensos que los precedentes”⁵⁰.

⁴⁸ C. AVENATTI DE PALUMBO, “La metáfora nupcial desde la mirada sinfónica de Hildegarda de Bingen”, 197-220

⁴⁹ J. LECLERCQ, *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, (Chap. IX, “La Théologie Monastique”, 179-216). CH. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, 30-35.

⁵⁰ M. KLAES (ed.), *Vita Sanctae Hildegardis*, Turnhout, Brepols, 1993, II. 15. M. E.

Consideremos su estructura: tiene un breve Prólogo, que constituye el centro de nuestro análisis, y tres partes; en cada una de ellas hay diverso número de visiones (diez en total).

Las visiones, a su vez, están compuestas de un número variable de capítulos, que siguen este orden: a) transcripción de la visión, b) comentario, c) interpretación. La extensión de las partes es completamente variable y los puntos b) y c) pueden darse en un apartado único. En la primera parte, se presenta la disposición del universo (fuerzas que actúan en él, astros, vientos y la influencia de estos en el hombre), la creación de los ángeles, la caída de la mayoría de ellos, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, el pecado original y la promesa de un Redentor.

La segunda parte está constituida por una visión única, que consta de cinco partes: algunas pletóricas de luz y gozos y otras henchidas de tinieblas y horror; allí también se observa el modo en que Satanás envidia al hombre y desea su caída. Le siguen una serie de visiones que fungen de presentación y de los primeros capítulos del *Génesis*⁵¹.

Otras cinco visiones constituyen la tercera parte; en ellas se pone de manifiesto la presciencia y el orden de Dios; se relata la historia de la humanidad y de la salvación del hombre, preanunciada por los profetas; se pasa cuenta de la diversa densidad de los tiempos desde el origen hasta aquel presente y el modo cómo el Verbo actúa, por medio de la Iglesia, para la salvación de los hombres; cómo la mayor parte de ellos abandonarán la fe en los últimos tiempos y caerán presa de la predicación del Anticristo. A modo de epílogo, santa Hildegarda entona un himno de alabanza a Dios por la salvación del hombre. Es su texto está presente la distinción agustiniana entre *res et signa*, como clave hermenéutica para desarrollar, con la originalidad que le es propia, un decisivo movimiento hacia el orden cósmico implicado en el vocablo *res*.

A la mirada de santa Hildegarda, la realidad en cuanto cosmos resulta inmune a las mutaciones del tiempo, pues expresan la profundidad del Ser, es decir, el fundamento en la mente divina.

En relación con la actividad hermenéutica, santa Hildegarda considera que los procesos que entran en acción son ver, conocer e imaginar

GÓNGORA, "Ver, conocer, imaginar: La visión de la Fuente y las tres Doncellas en el *Liber Divinorum Operum* de Hildegard de Bingen", 105-121.

⁵¹ C. AVENATTI DE PALUMBO, "¿Visionaria o mística? Hildegarda de Bingen en la encrucijada de lenguaje y experiencia del misterio cristiano", 11-24.

(los dos últimos entendidos en el verbo “escribir”; de este modo se implican el conocimiento y la comprensión del mundo y, de aquí, la contemplación de las verdades reveladas mediante los sentidos espirituales. En tanto que ambos sentidos se correlacionan, en la visión convergen en cuanto modos de comprender. Tal similitud del Creador y de la criatura nos permite seguir la representación de lo visible como estar en tensión hacia Dios.

Veamos el *Prologus*. Santa Hildegarda ha tenido a lo largo de su vida visiones del esplendor eterno⁵², que alimenta por años su compleja, rica y variada vida de religiosa, una de cuyas expresiones descansa en la plasmación artística.

En el Prólogo discernimos tres momentos: a) Hildegarda presenta el doble contexto de sus visiones, el propiamente personal y el que compete a la situación de la Iglesia en ese mismo momento; b) palabras percibidas interiormente, que constituyen el prólogo propiamente dicho de las visiones y c) el marco conclusivo (*ego igitur*) que contrasta con énfasis la debilidad física de quien resulta instrumento de una revelación particular y la fidelidad con que ha transcritto aquella experiencia⁵³.

A) En el primer momento, como señalamos, se presenta el contexto tanto personal como político. Primeramente, se pone de manifiesto el tiempo en que transcurren las visiones actuales; se trata de los seis últimos años, en que habían tenido lugar y en que su salud se debilita progresivamente por el esfuerzo. Se habían dado aquellas visiones verdaderas y maravillosas (*mirabiles verasque*), pero ahora tiene lugar la verdadera visión (*vera visio*): la luz inagotable, perdurable, que le hizo ostensible la diversidad de las costumbres de los hombres.

Esta segunda visión, que se presenta, a la edad de sesenta y cinco años, con una particular fuerza y misterio⁵⁴, que agota completamente sus fuerzas, a causa de lo cual enferma: *per fragilitate corporis mei inde egrotare inciperem*⁵⁵. En esta visión, santa Hildegarda percibe aquella luz indeciciente, lo que tal vez la lleve a reiterar el adjetivo *verum*, acaso con la voluntad no de poner en evidencia el carácter de “más verdadero”, sino como principio de inteligibilidad, pues parece una visión que vertebrata la

⁵² ILDEGARDA DI BINGEN, (2004²). *Il libro delle Opere Divine. Prologus*.

⁵³ P. ESCOT, “Hildegard Von Bingen: Universal Proportion”, 34-39.

⁵⁴ ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber Divinorum operum, Prologus*, op. cit.

⁵⁵ *Ibidem*.

comprensión de las anteriores, según la referencia que hicimos de *Vita* II, 15.

El *Liber divinorum operum* resulta la transcripción de aquellas visiones, en un empeño que se prolongará a lo largo de siete años; como dijimos, santa Hildegarda contaba sesenta y cinco años cuando comenzaron dichas visiones, lo que nos ubica en el 1163. Este año, además de estar referido en el Prólogo, se refuerza con un dato significativo para la Iglesia de su época: en medio de la prolongada crisis entre Federico Barbarroja y el Papado (a la elección de Alejandro III el Emperador contraponen la designación de Víctor IV)⁵⁶, es asesinado en Maguncia, sitio comprendido por el radio de influencia monástica de Santa Hildegarda, el arzobispo Arnold, fiel al Emperador y por ello excomulgado por el Papa Alejandro III, por seguidores del papado⁵⁷.

Con esta doble referencia, santa Hildegarda menta tanto su propia vida (las visiones, su agotamiento físico y las menciones al abismo entre su ignorancia y la profundidad de las revelaciones) y el dolor por la Iglesia, inmersa en luchas palaciegas.

B) Una voz del cielo se dirige a ella (*Vox de caelo facta est ad me, dicens*), en términos que ponen de manifiesto la pequeñez de quien recibe el don de lo alto y los padecimientos físicos de las enfermedades (*multisque gravibus corporis infirmitatibus*)⁵⁸ que la han preparado para las visiones, en cuanto señala que aquellos sufrimientos la han purificado y de un modo misterioso son el medio de expresión de profundos designios de Dios (*profunditate misteriorum Dei perfusa*)⁵⁹. De aquí se advierte que “la voz que viene del cielo” significa la exégesis propiamente dicha, es decir, lo que permite pasar de la vida personal y moral (sus sufrimientos) a la comprensión de los designios de Dios (este es propiamente el significado de la “audición”).

⁵⁶ Federico concedió a Hildegarda un documento de protección para su nueva fundación en Rupertsberg, que garantizaba algunas libertades muy importantes, aunque desde el punto de vista eclesiástico ya estaba excomulgado. Luego de algunos años de silencio, santa Hildegarda tomó partido por el Papa. J. OROZ RETA, “La Sibila del Rhin. Misión profética de santa Hildegarda de Bingen”, 608-634; en especial 625.

⁵⁷ Por estos años, la correspondencia entre santa Hildegarda y Federico Barbarroja se torna cada vez más hostil, hasta la amenaza profética de la santa con un castigo divino. Cf. Epist. CCCXV en *Hildegardis Bingensis, Epistulae*, vol. I-III. B. BEUYS, *Denn ich bin krank vor Liebe. Das Leben der Hildegard von Bingen*.

⁵⁸ ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber Divinorum operum, Prologus*, op. cit.

⁵⁹ *Ibidem*.

La voz de la revelación ordena que santa Hildegarda deje una transcripción de las palabras e imágenes interiormente recibidas; por un lado, conservar la experiencia mística, de carácter siempre personalísimo, mediante la estabilidad de la escritura (*stabili scripture ad utilitatem hominum*), con la eficacia prevista de advertir sobre el honor debido a Dios. Como horizonte de este concepto de escritura, se encuentra lo que, en la visión cuarta, Capítulo LXIII, denomina la escritura interior: en otro aspecto de la presencia agustiniana en la cultura monástica, santa Hildegarda describe la memoria en términos de escritura⁶⁰.

En la segunda oportunidad, “la voz del cielo” se refiere a la fidelidad con que santa Hildegarda debe dejar testimonio (*secundum testimonium meum*), pues no se trata de cosas imaginadas, escritas según el deseo (*cor tuum*), sino la verdad de aquello que interiormente escuchó y vio.

Esta percepción es completamente interior, en el sentido ya apuntado en san Agustín: “...*interioribus oculis spiritus mei uidi interioribusque auribus audiui...*”⁶¹. Esta escucha debe ser transcripta para el bien de la humanidad; resulta de interés aquí poner de relieve la confianza en las posibilidades de la palabra escrita tanto por su difusión como por la capacidad persuasiva⁶²; la excelencia de la palabra escrita se confirma poco después por el valor causal de la conjunción *quatinus* y su relación con la comprensión del Creador (*intelligent*) y con el culto a Él debido (*digno honore venerari non refugiant*). En este pasaje se observa la continuidad de la tradición agustiniana en la cultura benedictina, pues la perspectiva de santa Hildegarda se encuentra íntimamente ligada a la *lectio divina*, en la que el texto se interioriza integrándola a la propia memoria.

El valor del modo imperativo (*scribe*) pone de manifiesto tanto el mandato evidente de lo anteriormente considerado, cuanto expresión de fidelidad a la palabra escuchada, comprendida y conservada interiormente: “Escribe estas cosas no según tu corazón sino como mi testigo, que soy la vida sin inicio y sin fin, pues no son cosas imaginadas por ti ni pensadas antes por ningún ser humano, sino que han sido predispuestas por mí antes del principio del mundo”⁶³. Se confirma así la inspiración agustiniana, pues el

⁶⁰ D. PICON, “La ‘conciencia como escriba’: una escena de escritura interior en la obra de Hildegard de Bingen”, 126.

⁶¹ ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber Divinorum operum, Prologus*, op. cit.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

mandato de Dios se presenta como “escritura de la conciencia”, en tanto acto de recordar las propias obras y pensamiento como libro, tal como se desprende del uso del verbo *scribere* en modo imperativo.

El giro profundamente joánico⁶⁴ de la noción de eternidad alimenta, en el mismo movimiento, el trasfondo polémico contra los cátaros, para quienes el cuarto Evangelio, el llamado “Evangelio espiritual”, tenía un papel determinante.

La palabra de Dios se articula a partir de *sine initio et sine fine sum / ante creatum praescivi / praedivi*. Los verbos *praescisco* (“establecer de antemano”, “tener predispuesto”) y *praevideo* (“prever”) se encuentran en primera persona de singular de pretérito perfecto, cuyo *ego* tácito presenta la eternidad y la providencia de Dios, con la insistencia de dos verbos muy próximos semánticamente.

Se trata, en efecto, de uno de los temas más complejos de la teología cristiana, pues designa uno de los modos en que se expresa la sapiencia de Dios, quien conoce los acontecimientos futuros de antemano, sin mediar ninguna percepción objetiva de que están por ocurrir⁶⁵.

La definición de eternidad, que –como dijimos– conlleva un giro que echa raíces en el Evangelio de Juan, evoca también con claridad a Boecio⁶⁶, y se explica también en el marco de la disputa con los cátaros, sobre cuyo horizonte debemos comprender el conjunto de las visiones de Hildegarda. Es importante aquí agregar que santa Hildegarda declara que todo lo que ha escrito a partir de sus visiones es propiamente revelado interiormente, es decir, en perfecto estado de conciencia y, a modo de confirmación, agrega: “...ni en sueños ni en éxtasis”⁶⁷. Esta fidelidad hacia la palabra revelada resulta el punto de partida del texto de Hildegarda; no por ello debemos descartar, sino más bien ponderar, el espacio que le abre a la imaginación y que juega un papel esencial en el proceso

⁶⁴ Jn. 1, 4. Cf. V. CIRLOT, “Hildegard von Bingen y Juan de Patmos: la experiencia visionaria en el siglo XII”, 109-129.

⁶⁵ Cf. 1 Pedro 1:2: en la apertura de la Epístola, san Pedro señala que está dirigida a los elegidos (*elektóis / electis* “según la presciencia de Dios Padre” (*katá prógnoosin Theou Patros / Secundum praescientiam Dei Patris*). Otro pasaje del Nuevo Testamento para significar esta delicada correlación entre saber de Dios y libertad humana es *Hechos 2: 23*.

⁶⁶ *De consolazione Philosophiae*, V, 6, 4: *aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, que traduce y amplía a Plotino (*Enéada*, III, 7, 3): “La eternidad (*aióon*) es una vida (*zoé*) que persiste en sí misma y posee la totalidad siempre presente”.

⁶⁷ ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber Divinorum operum, Prologus*, op. cit.: *et non in somnis nec in extasi*. Cf. B. MACGINN, “Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete”, 320-350.

creativo de la autora, pues no se trata de literalidad sino de interpretación del mensaje.

Este intento de aproximación a la peculiaridad de la inspiración de santa Hildegarda pone de manifiesto que el acto creador de Dios posibilita, a su vez, en la criatura, una suerte de impulso lúcido hacia el misterio de la creación y hacia el secreto creador: la tensión reveladora de santa Hildegarda hacia lo alto (*sursum*) confirma que aquel conocimiento también está en el ser, pero en el ser-que-sabe, pues, en ese acto de conocimiento inusitado, el mismo ser se acrecienta y se exalta⁶⁸.

La contemplación auditiva, la escucha atenta de la Palabra, dirige a santa Hildegarda a interpretarla en términos especulativos, cuyos conceptos se plasma en imágenes; estos, a su vez, reconducen a esta experiencia mediada de los misterios divinos.

Resulta así la certidumbre de que los criterios de verdad son intelectuales, pero que la Verdad no se descubre sino por medio de la actividad creadora *in interiore*⁶⁹. Luego de la visión sigue el ejercicio exegético que opera sobre la *visio*; santa Hildegarda correlaciona san Agustín con el modelo monástico: primero expone la visión, luego la exégesis y por último recurre a textos bíblicos que pudieran colaborar en su comprensión.

Por ello, el estilo de santa Hildegarda no se empeña solamente en la transliteración de las palabras divinas, sino fundamentalmente traza en escorzo el horizonte de una interpretación sobre la que se funda el aprendizaje interior. En el acto de escribir de un autor visionario nacen conjuntamente el autor y la obra; al consolidarse mutuamente se hace inteligible para nosotros “la voz que baja del cielo”, en términos de mandato divino⁷⁰. Cuando santa Hildegarda se representa a sí misma como “amanuense de Dios” (Cuarta visión, Capítulo LXIII del *Liber divinorum operum*) trabaja, con metáforas propias de la vida del Cister, la noción del libro interior de la

⁶⁸ F. HEINZER, “Unequal Twins: Visionary Attitude and Monastic Culture in Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen”, 95-108.

⁶⁹ R. BERNDT, *Visio - speculatio - contemplation: zu Theorie des sehenden Wahrnehmung bei Richard von Sankt Viktor 137-169*. En esta contribución se argumenta en favor de la tesis que propone que Ricardo de san Víctor media la influencia agustiniana en la cultura monástica del s. XII y, entonces, en santa Hildegarda. En el mismo sentido CSABA NÉMETH, *Contemplation and the Cognition of God. Victorine Theological Anthropology and its Decline*, 89-148. f

⁷⁰ M. DEL FRANCO, *O cohors milicie floris: un'antifona di Hildegard von Bingen per i dodici apostoli*, 570. En este texto encontramos importantes notas para comprender su concepción mística del universo material.

memoria: sobre la imagen de la tablilla de cera gira la explicación alegórica de la Sibila del Rin⁷¹. El tema de la memoria es especialmente intenso en San Agustín, quien en *De civitate Dei* (20, 14), se refiere al “libro de la vida” o “libro de la memoria” como escritura de la conciencia, la que será leída y completada por Dios.

La textura de la *visio* sostiene que la actividad creadora del espíritu se descubre sólo por esta misma actividad y que la respuesta evangélica, religiosa en un sentido absoluto, entraña la idea de una vocación no mundana sino mística; quien emprende este camino renuncia anticipadamente a todo refugio en la vida, se niega a todo establecimiento sólido en su existencia y, acaso, en su personalidad.

IV. Conclusión

En nuestra conclusión trazamos la línea de continuidad entre san Agustín y santa Hildegarda; en principio, señalamos que la actividad propia de quien ha alcanzado la comunicación extraordinaria con Dios consiste, a su vez, en lograr un lenguaje que lo exprese, pues hablamos propiamente de interioridad solo cuando se la comunica. Así se pone de manifiesto la experiencia de la *visio*. El conmovedor esfuerzo neoplatónico, que registramos en la raíz del impulso agustiniano, encuentra su límite cuando se empeña en remontarse a un antes absoluto: inteligible y espiritual no son realidades intercambiables. El camino de la santidad, el camino difícil de la *ascesis*, implica el esfuerzo de un alma especialmente bendecida, para liberarse de las zonas inferiores del ser: en san Agustín lo llamamos “instancia moral de su conversión” y en santa Hildegarda, los padecimientos por el agotamiento físico causado por las visiones.

Lo que hemos denominado el camino de lo interior a lo exterior (y vuelta) entraña, en ambos casos, que el esfuerzo de esclarecimiento intelectual y la visión propiamente dicha echan raíces en que el amor cristiano no es una obediencia melancólica o una sumisión a las consecuencias del pecado; por el contrario, el amor cristiano invoca a la humanidad a una unión en la libertad, más allá de la necesidad de “este mundo”. Cuando decimos que el ser humano es imagen del ser y del espíritu, estamos considerando que no

⁷¹ A. HOLLYWOOD, Song, “Experience, and the Book in Benedictine Monasticism”, 59-79.

es palabra originaria, sino respuesta a ella. Aquí echa raíces el interpretar: el espíritu del que lee (como el de que contempla) entra en sintonía con la Palabra (o lo contemplado). Por ello, en ambos se pone de manifiesto una experiencia, que conlleva una doble perspectiva, que resulta recíproca: delimitación exegética y profundización dogmática.

En cada ser creado está impresa la marca de la creación; esto significa tanto que el ser creado es una creación cuanto que la criatura revela al creador. La creación del cosmos expresa el desarrollo creador de Dios, el dinamismo interior de la vida divina.

Si bien el tratamiento de san Agustín no refleja, en el texto que trabajamos, una experiencia personal, su interpretación está delimitada con vigor por la verdad cristiana en su alma. Este eco resuena como un acorde de la actitud interior de san Agustín, como un hiato a restituir por el desgarramiento de otra experiencia, la maniquea: encauza esta purificación a partir de la exégesis que explica una experiencia mística.

En santa Hildegarda hemos seguido esa experiencia como propia, esto es, autoconocimiento por el dolor: se trata de la realización de cierta semejanza con Dios (en el sentido que se da entre Creador y criaturas), en tanto éxtasis en el amor creador del Padre.

Sin embargo, es necesario agregar inmediatamente que si este criterio de evidencia subjetiva resulta extrapolado de su raíz (la vida monástica) y colocado fuera de ella no puede resistir en su sentido, pues queda sólo su dimensión psicológica, desgajada de la ontológica.

En Hildegarda los signos constituyen su certeza, por lo que el acto de fe queda en diálogo entre experiencia interior y evidencia objetiva. Esto significa que la sabiduría, en cuanto don del Espíritu Santo, descansa en el vínculo ontológico Creador- criaturas.

Éste resulta el camino conjunto de ambos santos y que, como tal, expresa el secreto de Cristo: el nacimiento de Dios en el hombre y, al mismo tiempo, del nacimiento del hombre en Dios; los místicos manifiestan este clamor del ser humano para que Dios nazca en él y la audición que expresa el deseo de Dios para que el hombre nazca en Él.

El desafío consiste en entender la trascendencia divina en el sentido de que la individualidad propia no puede perderse en la divinidad: una personalidad se une a Dios, pero no desaparece en Dios. La unión libre resulta inconcebible sin un Dios personal. En la palabra del místico (como si Agustín interpretara a Hildegarda) no se trata sólo de Dios y de lo divino, sino

del descubrimiento del principio humano, es decir, del hombre que nace en Dios.

Dios sobrepasa al mundo, pero el mundo es criatura, por lo que resulta como consecuencia que Dios transita el mundo; en este sentido místico, Dios es, en palabras de Agustín, interior al mundo.

La exégesis de san Agustín y la experiencia de Santa Hildegarda hacen pensar que la mística es, en última instancia, una justificación del ser humano, al ubicarlo en la plenitud del cosmos creado.

Claudio César Calabrese y Ethel Junco
Universidad Panamericana. Campus Aguascalientes
Departamento de Humanidades
 ccalabrese@up.edu.mx
 ejunco@up.edu.mx

Referencias bibliográficas

AGAËSSE, P. - A. SOLIGNAC. (1972). *Saint Augustin: La Genèse au sens littéral. De Genesi ad litteram*. Paris: Bibliothèque augustinienne, vols. 48-49. Esta edición crítica corrige la anterior de C. F. URBA - J. ZYCHA. *Corpus Ecclesisticorum Latinorum*, Vol. IX, Viena: Tempsky, 1913 (1894).

AGUSTÍN DE HIPONA (2006). *Interpretación literal del Génesis*. Pamplona: EUNSA (Intr., trad. y notas C. CALABRESE).

ANTUÑANO ALEA, S. (2012). La tensión entre las dos ciudades: el análisis de San Agustín y su validez actual. *Espíritu* 144, 277-311.

AVENATTI DE PALUMBO, C. (2012), “¿Visionaria o mística? Hildegarda de Bingen en la encrucijada de lenguaje y experiencia del misterio cristiano”, *Teología* 108, Vol. XLIX, 11-24.

— (2014). La metáfora nupcial desde la mirada sinfónica de Hildegarda de Bingen. *Franciscanum*, 161, LVI, 197-220.

BERNDT, R. (2001). *Visio - speculatio - contemplation: zu Theorie des sehenden Wahrnehmung bei Richard von Sankt Viktor*. En Ä. BÄUMER, – Hg. SCHLEINKOFFER, *Hildegard von Bingen in Mittelalter und früher Neuzeit*. Würzburg: Religion & Kultur Verlag, 137-169.

BEUYS, B. (2009). *Denn ich bin krank vor Liebe. Das Leben der Hildegard von Bingen*. Frankfurt am Mein / Leipzig: Insel Verlag.

CARY, PH. (2003). Book Seven: Inner vision as the Goal of Augustine’s Life.

En K. PAFFENROTH – R. P. KENNEDY (Eds.), *Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville – London: Westminster John Knox Press

CIRLOT, V. (2001). *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid: Edición Siruela.

— (2003). Hildegard von Bingen y Juan de Patmos: la experiencia visionaria en el siglo XII. *Revista Chilena de Literatura*, 63, 109-12

— (2005); *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona: Herder.

COURNARIE, L. (1999). L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l'inapparent. *Phislopsis*, pp. 11-22, disponible en www.philopsis.fr.

CSABA NÉMETH (2013). *Contemplation and the Cognition of God. Victorine Theological Anthropology and its Decline*. Doctoral Dissertation at Central European University, Budapest. www.etd.ceu.hu/2014/mphnec01.pdf

DEL FRANCO, M. (2012), *O cohors milicie floris: un'antifona di Hildegard von Bingen per i dodici apostoli*. *Aevum*, 86, 2, 549-580.

ERISMANN, CH. (2012). Identité et ressemblance. Marius Victorinus, théologien et lecteur d'Aristote. *Les Études philosophiques*, 2, 181-190.

ESCOT, P. (1993). Hildegard von Bingen: Universal Proportion. *Mystics Quarterly*, 19, 1, 34-39.

GÓNGORA, M. E. (2006). Ver, conocer, imaginar: La visión de la Fuente y las tres Doncellas en el *Liber Divinorum Operum* de Hildegard de Bingen. *Revista Chilena de Literatura*, 68.

GRONDIN, J. (2008). ¿Qué es la hermenéutica? Barcelona: Herder.

HEINZER, F. (2014). Unequal Twins: Visionary Attitude and Monastic Culture in Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen. En B. M. KIENZLE – D. L. STOUTD – G. FERZOCCO, *A Companion to Hildegard of Bingen*. Boston: Leiden, 95-108.

HILDEGARDA DE BINGEN (1998). *Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum*. Augsburg: Pattloch (Übersetzt und hrsg. von M. HEIECK).

— (2004²). *Il libro delle Opere Divine* (testo latino a fronte). Milano: Mondadori (Coord. M, PEREIRA).

— (2009). *Libro de las obras divinas*. Barcelona: Herder (trad. M. I. FLISFISCH - M. E. GONGORA – M. J. ORTÚZAR).

HOLLYWOOD, A. (2012). Song, Experience, and the Book in Benedictine Monasticism. En A. HOLLYWOOD, - P. BECKMAN, *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. New York: Cambridge University Press, 59-79.

JASPERS, K. (1973). *I Grandi Filosofi*. Milano: Longanesi. (*Die grossen Philosophen*, Piper Verlag, 1995⁴.)

KLAES, M. (ed.) (1993). *Vita Sanctae Hildegardis*. Turnhout: Brepols, II, 15.

LECLERCQ, J. (1990³). *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. París: Les Éditions du Cerf.

LÜTCKE, K.H. (1968). *Auctoritas bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römische Vorgeschichte des Begriffs*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

MACGINN, B. (2000). Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete. En A. HOVERKAMP, *Hildegard vom Bingen in ihrem historischen Umfeld*. Mainz: Verlag Pippin von Zabern, 320-350.

MARROU, H.I. (1983). *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. París: De Boccard.

M. TVLLI CICERONIS (2006). *Topica*. México: UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana): México (Intr., trad. y notas de B. REYES CORIA).

— (1976), *De natura deorum*, México: UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México (Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez).

— (1993), *Rethorica ad Herennium*, Madrid: Bosch (Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Alsina).

O'DONNELL, J. J. (1992). *Augustine: Confessions*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press.

OROZ RETA, J. (1994). La Sibila del Rhin. Misión profética de santa Hildegarda de Bingen. *Latomus*, T. 53, Fasc. 3, 608-634.

PEGUEROLES, J. (1997). El sentido de la creación de Dios Una meditación filosófica. *Espíritu*, 115, 23-32.

PICON, D. (2009). La "conciencia como escriba": una escena de escritura interior en la obra de Hildegard de Bingen. *Revista Chilena de Literatura*, 74, 123-137.

PLATONE (1995). *La Repubblica*. Roma: Newton (texto griego a fronte a cura di Enrico V. MALTESE).

— (1995). *Simposio*. Roma: Newton (texto griego a fronte a cura di Enrico V. MALTESE).

PLOTINO (2002). *Enneadi*. Milano: Mondadori (Testo griego a fronte a cura di G. REALE).

ROSZAK, P. (2016). Exegesis and Contemplation. The Literal and Spiritual Sense of Scripture in Aquinas Biblical Commentaries. *Espíritu* 152, 481-504.

SAETEROS PÉREZ, T. (2015). El *De Genesi ad litteram* de san Agustín en el marco de la literatura hexameral desarrollada por san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura. *Scripta* Vol. 8/1, 43 – 72.

SANT'AGOSTINO (2005). *De vera religione*. Milano: Mondadori (A cura di G. REALE).

TESELLE, E. (1999). Faith. En A.D FITZGERALD (Ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

TOMÁS DE AQUINO (2000ss.). S. Thomae Aquinatis Opera Omnia. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>

TRELENBERG, J. (2009). *Augustins Schrift De ordine*. Tübingen: Mohr Siebeck.

TROTTMANN, CH. (1995). *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*. Roma: École Française de Rome, 899.