



**TRABAJO FIN DE GRADO**  
**GRADO EN FILOSOFÍA**  
**CURSO ACADÉMICO 2023-2024**  
**CONVOCATORIA NOVIEMBRE**

**TÍTULO: LAS FUENTES DEL CONOCIMIENTO EN EL PENSAMIENTO  
DE HILDEGARDA DE BINGEN**

AUTOR: Francisco José Pérez Tornero

TUTOR: Dr. D. Miguel Escobar Torres

En Toledo a 12 de octubre de 2023

## Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN .....	- 2 -
UNA VIDA MARCADA POR LA VISIÓN .....	- 3 -
I. Visiones de infancia y juventud. ....	- 3 -
II. El acontecimiento de 1141.....	- 6 -
III. Éxodo hacia Rupertsberg.....	- 8 -
IV. Deserción de Richardis.....	- 11 -
V. El enterramiento del excomulgado. ....	- 13 -
LAS VISIONES DE HILDEGARDA.....	- 16 -
I. Fenomenología visionaria. ....	- 16 -
II. Naturaleza y contenidos de las visiones.....	- 21 -
III. Escribir por mandato divino. ....	- 28 -
IV. Luz, imágenes y símbolos. ....	- 31 -
GNOSEOLOGÍA HILDEGARDIANA.....	- 34 -
I. Instrucción y fuentes intelectuales. ....	- 34 -
II. El conocimiento que emana de la verdadera visión.....	- 39 -
III. <i>O virtus sapientiae</i> .....	- 43 -
IV. Valoración del conocimiento. El conocimiento místico. ....	- 47 -
CONCLUSIONES .....	- 49 -
BIBLIOGRAFÍA.....	- 52 -

## INTRODUCCIÓN

La figura y la obra de Hildegarda de Bingen (1098-1179) ha despertado en nuestros días un inusitado interés no solo en el mundo académico, sino en el nivel del público en general. La autora cultivó numerosas y variadas áreas del saber como la música, la medicina, la botánica, la poesía y, por supuesto, la filosofía, como se podrá comprobar en este trabajo, lo que representa una rareza en un tiempo en que la mujer aparecía confinada en un espacio de escaso conocimiento, cuando no de total ausencia. En este contexto, la figura de Hildegarda deslumbra por su ingente obra escrita, que trasluce un profundo conocimiento de lo humano y, sobre todo, de lo divino, y en la que brillan poderosamente sus fuertes convicciones enraizadas en la fe, que exterioriza empleando una sólida argumentación, configurando así unos textos que, leídos hoy, están lejos de parecer anticuados.

De la variedad de temas que pueden extraerse del *corpus* hildegardiano, hemos elegido, uno de importancia capital en su vida y su pensamiento: la visión. Pero este tema sería de tal amplitud que lo vamos a concentrar en los aspectos epistemológicos: la visión contemplada desde lo que tiene que ver con el conocimiento, aunque el estudio no se va a limitar estrictamente a la cuestión del conocimiento, pues la mejor comprensión de su temática exige expandir la reflexión sobre otros muchos aspectos conexos que ilimitadamente aquella suscita. El resultado ha de ser el tratamiento esquemático a que nos vamos a ver abocados, pues son muchos los temas a tocar y reducidos el tiempo y el espacio por las limitaciones que afectan a este trabajo. Abordamos así la visión, con carácter preliminar, desde la óptica de su influencia en la peripecia vital de la autora, tratando de dilucidar el papel determinante que jugó en episodios cruciales de su biografía. Biografía que no trataremos de acuerdo con el esquema al uso de sucesión de hechos y fechas. De esta índole hay muchas y muy buenas en el vasto repertorio bibliográfico sobre Hildegarda.<sup>1</sup> Examinaremos a renglón seguido el fenómeno concreto de la visión hildegardiana, enmarcando el tema en las construcciones y clasificaciones desarrolladas por los estudiosos en lo que podría calificarse como teoría general de la visión y dedicando especial atención al contenido visionario: a la luz, a las imágenes que operan como símbolos y, señaladamente, a ese mandato divino de registrar por escrito lo visto. El trabajo concluirá con la parte más epistemológica que nos pone en relación con el conocimiento de Hildegarda, con su instrucción y fuentes utilizadas en su obra, con especial atención a esa fuente de conocimiento que emana de lo divino y que tanta trascendencia tiene en su pensamiento y en su obra en la que, además se va a tratar de indagar sobre la idea de sabiduría, de configuración más que imprecisa. Todos estos aspectos se enmarcan en una determinada concepción del conocimiento en el ambiente intelectual de su época a la que trataremos de aproximarnos sumariamente, y solo dejaremos apuntada la discusión en torno a la calificación del conocimiento y de la propia autora como místicos.

En relación con estos aspectos epistemológicos somos conscientes de la objeción que se podría formular por la dificultad de encajar la experiencia cognoscitiva de Hildegarda en una teoría general del conocimiento. Pero aquí confluyen también aspectos relevantes de la filosofía de la religión que no se pueden ignorar. La experiencia singular hildegardiana de adquisición del conocimiento por la visión puede entenderse encuadrada en una región específica de la teoría del conocimiento, teniendo en cuenta que la tradición nos muestra otras experiencias análogas a la de nuestra autora, de cuyo examen conjunto pueden extraerse algunas

---

<sup>1</sup> Dentro del repertorio bibliográfico sobre la autora, existen magníficos estudios en nuestra lengua, de referencia obligada para cualquier acercamiento a Hildegarda. Brillan especialmente por su calidad, por sus lecturas arriesgadas de los textos y por la infinidad de temas que, de forma expansiva, sugieren de cara a futuras investigaciones, los trabajos de Victoria Cirlot, Georgina Rabassó, Azucena Fraboschi, Eugenia Góngora y Cecilia Avenatti.

características comunes que definen una forma especial de adquirir conocimiento en un contexto de un conocimiento de rasgos muy peculiares como es el conocimiento místico.

La metodología empleada ha consistido, en líneas generales, en el estudio de las fuentes directas, los propios escritos hildegardianos, y de algunas indirectas, extraídas de la abundante bibliografía existente, en las que se ha tratado de rastrear y contrastar las diversas interpretaciones que los autores ofrecen de los textos en los aspectos tratados. Se realiza, además, un intento de aplicación del método fenomenológico en el estudio del tema considerado como nuclear: la visión. La visión es entendida, así como fenómeno, que trata de ser comprendido en sí mismo y desde su mera manifestación.

## UNA VIDA MARCADA POR LA VISIÓN

### I. Visiones de infancia y juventud.

En 1098 nació Hildegarda en Bermersheim, Renania, hija de un matrimonio perteneciente a la nobleza local que tuvo diez hijos, ocupando Hildegarda el último lugar. En 1106, con ocho años, Hildegarda fue entregada a la tutela de Jutta von Sponheim, con quien fue recluida para su instrucción con otras niñas en una dependencia anexa al monasterio benedictino de Disiboden (Disibodenberg), que más tarde se convertiría en un monasterio mixto o doble, integrado por monjes y monjas. Parece ser que Hildegarda mostraba cierta predisposición desde la niñez a la vida espiritual y contemplativa y ya desde entonces tuvo una naturaleza débil y enfermiza. Las referencias a las primeras visiones de Hildegarda se encuentran en la obra sobre su vida compuesto por el monje Theoderich (*Vita Sanctae Hildegardis*).<sup>2</sup> En su libro I podemos leer que “Tan pronto pudo expresarse en un lenguaje, ya fuera con palabras o con signos, hizo saber a los que estaban en su entorno que veía formas de visiones secretas situadas más allá de la percepción común de los demás, y, por tanto, vistas de un modo totalmente insólito” (Cirlot, 1997, p. 38). Parece que el autor de la *Vita* se refiere a visiones meramente sensoriales sin ninguna relación con lo trascendente, en cierto modo en la línea de la visión como adivinación o anticipación de lo futuro, de la que da cuenta Regine Pernoud.<sup>3</sup> Pero estas descripciones de una visión que no trasciende el plano sensitivo, tienen el relativo valor que resulta de recogerse

---

<sup>2</sup> Todas las citas al libro de la *Vita* y a las cartas de Hildegarda a san Bernardo de Claraval y a Guibert de Gembloux se extraen de la edición de Victoria Cirlot en su obra *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, cuyos datos se detallan en la bibliografía.

En relación con la *Vita*, los abades Ludwig de Trier y Gottfried de Echternach encargaron al monje Theoderich una *vita* de Hildegarda probablemente con la finalidad de servir de apoyo documental en el proceso de canonización de Hildegarda nunca concluido. La naturaleza del texto es hagiográfica y el tono, en consecuencia, laudatorio. Theoderich inserta en su texto el elaborado por el también monje Gottfried, que había sido secretario de Hildegarda y que, por tanto, la había conocido, a diferencia de Theoderich, que no llegó a conocerla. Parece ser que Gottfried había comenzado esa *Vita* no por encargo, sino por deseo y lealtad a Hildegarda. El material inacabado, elaborado por Gottfried fue integrado por Theoderich en el libro I de la *Vita*. Pero lo más importante de esta biografía es que recoge pasajes autobiográficos en que Hildegarda relata en primera persona sus visiones. Los relatos en primera persona en la Edad Media, en cuanto recogían la palabra misma del santo, cumplían una importante función litúrgica al estar destinadas a ser leídas en público. “Así el auditorio debía estar más atento y ser más impresionado en el momento en que el lector diciendo ‘yo’, parecía convertirse en el santo en persona y no en su portavoz” (Cirlot, 1997, p. 94).

<sup>3</sup> Refiere la siguiente anécdota: “en cierta ocasión exclamó ante su nodriza: ‘¡Mira que hermoso ternero hay dentro de esa vaca! Es blanco, con manchas en la frente, las patas y el lomo’; cuando algún tiempo más tarde, el ternero nació, resultó ser como la niña lo había descrito” (Pernoud, 1998, p. 16).

en testimonios indirectos. Téngase en cuenta que el libro I de la *Vita* contiene numerosas apreciaciones de su autor, en contraste con otros pasajes en los que es la propia Hildegarda quien habla. Así sucede con el libro II, de inestimable valor, pues la voz de nuestra autora expresa su experiencia con toda la fuerza de convicción del estilo directo.

En este contexto, la propia Hildegarda da fe de haber experimentado el fenómeno de la visión desde su más tierna infancia, aunque reconoce haber recibido el don visionario, incluso desde antes de su nacimiento. “En mi primera formación, cuando Dios me infundió en el útero de mi madre el aliento de la vida, imprimió esta visión en mi alma” (Cirlot, 1997, p. 51). Más adelante añade: “A los tres años de edad vi una luz tal que mi alma tembló, pero debido a mi niñez nada pude proferir acerca de esto” (Cirlot, 1997, p. 51). Esta es la primera vez que Hildegarda se enfrenta con la visión: tenía tres años y es natural que una niña de esa edad fuera incapaz de expresar con palabras un episodio que estremeció su cuerpo y su espíritu con tal inusitada violencia, frente al que la única reacción previsible es la de terror ante una sensación inexplicable. “A los ocho años fui ofrecida a Dios para la vida espiritual y hasta los quince años vi mucho y explicaba algo de un modo simple. Los que oían se quedaban admirados, preguntándose de dónde venía y de quién era” (Cirlot, 1997, p. 51).<sup>4</sup> Las visiones continuaron así manifestándose durante la niñez y primera adolescencia de Hildegarda. Ahora ya las puede comunicar, aunque con palabras simples, pues la edad le ha proporcionado un mayor aparato de recursos expresivos, pero siempre insuficientes para expresar la magnitud de la experiencia. No obstante, Hildegarda en esta época, se muestra reticente a manifestar sus visiones, en primer término porque percibe el carácter extraordinario del fenómeno, deducido del hecho de que la visión se producía en lo profundo de su alma, manteniendo al mismo tiempo la visión exterior, es decir sin apagamiento de los sentidos que, en todo momento, se mantenían activos y, en segundo lugar, porque no tenía noticia de que hechos similares le hubieran sucedido alguna vez a alguien, de lo que podía colegir el carácter único de su experiencia que podría exceder incluso, los límites de la “normalidad” según los patrones de la sociedad de su tiempo. Estas circunstancias debieron determinar que, en un momento dado, Hildegarda decidiera no contar a nadie, en absoluto, sus visiones “por miedo a los hombres” (Cirlot, 1997, p. 52). A pesar de esta resolución, Hildegarda sugiere que durante la visión hablara de forma involuntaria, que lo expresado causara extrañeza en los oyentes y que los términos en los que se expresaba, esas palabras simples, eran impropios de su edad, y más propios de una niña más pequeña, por lo que nos dice “me avergonzaba y lloraba y habría preferido callarme si hubiera sido posible” (Cirlot, 1997, p. 52).

Es razonable suponer que la resistencia a la comunicación del contenido visionario viniera motivada por una cierta desconfianza o duda sobre la autenticidad de lo experimentado, de ahí que tempranamente Hildegarda buscara la autenticación de sus experiencias en el criterio de las autoridades religiosas, pues no puede olvidarse que la experiencia de Hildegarda se produce en el marco de una religión concreta, la católica sometida, por cierto, en la época a fuertes tensiones que afectaban sobre todo a su aspecto institucional.<sup>5</sup> Hildegarda se dirige así,

---

<sup>4</sup> El texto recuerda la impresión que en sus oyentes producía Jesús a la edad de doce años debatiendo en el templo con los doctores de la ley. “Todos los que le oían, estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas” leemos en Lucas 2,47. Curiosamente Hildegarda tendría una edad parecida a la de Jesús en la época de estas visiones. Otro testimonio de la admiración que la enseñanza de Jesús causaba en su audiencia lo tenemos en Marcos 1, 22: “Y quedaban asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas”.

<sup>5</sup> Esta circunstancia es compatible con el propósito reformador de Hildegarda sobre ciertos aspectos de su confesión religiosa, actitud que también se constata en otros místicos que igualmente mostraron pretensiones reformistas. Pero el empeño de Hildegarda va dirigido a corregir los defectos o desviaciones a que los comportamientos humanos habían conducido a la institución eclesial de su tiempo, pero siempre dentro de la ortodoxia doctrinal, cuyos límites nunca traspasó. Régine Pernoud ha expresado bellamente este cometido de

con el propósito de legitimar su experiencia, primeramente, a su círculo de autoridades más cercano, integrado por su maestra Jutta y su secretario y consejero espiritual Volmar, para ascender después hasta la más suprema instancia jerárquica de la autoridad religiosa, representada por san Bernardo de Claraval<sup>6</sup> y el papa Eugenio III. A esta forma peculiar de consideración de la propia experiencia, se refiere Evelyn Underhill, quien alude a la natural timidez del místico, añadiendo que a “la visión la reconoce el verdadero contemplativo, en el mejor de los casos como un método de aprehensión imperfecto, oblicuo y poco dignos de confianza: es ingobernable, caprichoso, susceptible de decepción y, cuanto mayor sea la alucinación que lo acompaña, tanto más sospechoso resulta” (Underhill, 2017, p. 321).

En otros dos documentos Hildegarda da cuenta, en primera persona, de las visiones experimentadas en su infancia y adolescencia. El primero es la carta dirigida a san Bernardo de Claraval (alrededor de 1146-1147) en la que una vez recibida la visión de 1141 que marcará su vida, como veremos, pide consejo espiritual y seguridad sobre su vivencia a quien era una de las máximas referencias espirituales de su época. “Vi desde mi infancia grandes maravillas que mi lengua no podía relatar si el espíritu de Dios no me hubiera enseñado a creer [...] nunca desde la infancia he vivido segura ni una hora” (Cirlot, 1997, p. 113). Palabras que reiteran la angustia, la incertidumbre y el temor y el temblor que la visión le provocaba en esos primeros años de existencia, aunque, contemplada ahora retrospectivamente desde la madurez, ninguna duda alberga sobre la autenticidad de esa conexión directa con lo divino de la que la visión resulta, confirmada por la visión misma y sustentada en la instancia de la fe, modelada, como apuntamos, por una tradición religiosa concreta. En este contexto debe enmarcarse la petición a san Bernardo: la fe ha resuelto a Hildegarda toda duda sobre la visión, pero precisa el refrendo, de algún modo, de la autoridad espiritual sobre su autenticidad, con miras a su comunicación.

El otro documento importante en el que Hildegarda da cuenta de sus visiones en las etapas iniciales de su vida es la carta dirigida en 1175 al monje Guibert de Gembloux, que después se convertiría en su secretario. En este texto, de excepcional interés por describir de forma muy detallada la naturaleza de las visiones experimentadas, al que más adelante nos habremos de referir, Hildegarda reitera la ubicación del punto exacto del inicio de su experiencia visionaria en su infancia y vuelve a situar la visión en el territorio del alma, introduciendo una nueva característica relevante: la visión como *don*, la experiencia mística como regalo que se otorga por la divinidad como gracia, ajena a la voluntad de quien lo recibe “Desde mi infancia, cuando todavía no tenía ni los huesos, ni los nervios ni las venas robustecidas hasta ahora que ya tengo más de setenta años, siempre he disfrutado del regalo de la visión en mi alma” (Cirlot, 1997, p. 151). Palabras congruentes con la afirmación del papel decisivo de la providencia divina. “Dios obra allí donde quiere para la gloria de su nombre y no del hombre terreno” (Cirlot, 1997, p. 151).

---

Hildegarda: “Hildegarda renueva en su tiempo, con una fuerza inesperada, la expresión de los misterios que enseña la Biblia y transmite la Iglesia. Toda su obra lanza una mirada nueva, ardiente y encantadora en su sencillez, sobre el contenido de la fe” (Pernoud, 1998, p. 46). Es una actitud reformista desde el corazón de la Iglesia.

<sup>6</sup> Bernardo de Claraval (1091-1153). Fue defensor encarnizado de la ortodoxia y de la autoridad eclesiástica. En el Concilio de Sens de 1140 se opuso frontalmente al pensamiento de Abelardo, cuyos planteamientos fueron condenados. La segunda Cruzada de 1147 fue obra de su predicación. Contribuyó decisivamente al desarrollo de la orden del Císter, impulsando una concepción de la vida monástica medieval totalmente distinta a la de Cluny. Tuvo una influencia decisiva en la vida religiosa y política de Europa. Su pensamiento ha perfilado la religiosidad cristiana, el canto gregoriano, la vida monástica y la expansión de la arquitectura gótica.

## II. El acontecimiento de 1141.

“Sucedió que, en el año 1141 de la Encarnación de Jesucristo Hijo de Dios, cuando cumplía yo cuarenta y dos años y siete meses de edad, del cielo abierto vino a mí una luz de fuego deslumbrante; inundó mi cerebro todo y, cual llama que aviva, pero no abrasa, inflamó todo mi corazón y mi pecho, así como el sol calienta las cosas al extender sus rayos sobre ellas. Y, de pronto, gocé del entendimiento de cuanto dicen las Escrituras: los Salmos, los Evangelios y todos los demás libros católicos del Antiguo y Nuevo Testamento, aun sin poseer la interpretación de las palabras de sus textos, ni sus divisiones silábicas, casos o tiempos. Pero desde mi infancia, desde los cinco años, hasta el presente, he sentido prodigiosamente en mí la fuerza y el misterio de las visiones secretas y admirables, y la siento todavía. Y estas cosas no las he confesado a nadie, salvo a unas pocas personas que, como yo, también han emprendido la vida religiosa. He guardado silencio, en la calma permanecí hasta el día en que el Señor, por Su gracia, quiso que las anunciara. Mas las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios. Cómo sea posible esto, no puede el hombre carnal captarlo”. (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 16). Con estas palabras de la *Protestificatio* de *Scivias* Hildegarda narra la visión que representa el acontecimiento trascendental de su vida. A partir de ahora dejará constancia escrita de sus visiones, por imperativo mandato de la divinidad, en sus grandes obras proféticas y visionarias que darán testimonio de lo que “son visiones verdaderas que dimanan de Dios” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 15). Ya no cabe albergar duda sobre la autenticidad de las visiones y de su conexión incuestionable con lo divino. El acontecimiento vital es de tal magnitud, influye tan poderosamente en la personalidad de quien lo recibe y marca tan decisivamente su memoria y su existencia, que Hildegarda muestra recordarlo con toda precisión, dejando constancia perfecta de las circunstancias de lugar y tiempo, sobre todo, en que se hizo realidad. “Estas visiones y estas palabras sucedieron en los días en que Enrique era arzobispo de Maguncia; Conrado II, emperador; y Kuno, abad de Disibodenberg, bajo el papa Eugenio III” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 17).

El fragmento de *Scivias* transcrito se encuentra también copiado literalmente en la *Vita*, documento en el que en primera persona Hildegarda alude a la visión de 1141. “Entonces, en aquella visión fui obligada por grandes dolores a manifestar claramente lo que viera y oyera, pero tenía mucho miedo y me daba mucha vergüenza decir lo que había callado tanto tiempo. Mis venas y médulas estaban entonces llenas de fuerzas que, en cambio, me habían faltado en la infancia y en la juventud” (Cirlot, 1997, p. 14). Palabras que remarcan el carácter inexcusable del mandato divino cuyo cumplimiento se impone a la voluntad de Hildegarda por medio de herramientas eficaces como la enfermedad y el sufrimiento físico, interpretados como señal inequívoca de la voluntad divina.<sup>7</sup>

También en la carta a san Bernardo encontramos referencias al suceso que marcó el resto de sus días. “Como una llama ardiente conmovió mi pecho y mi alma enseñándome lo profundo de la exposición” (Cirlot, 1997, p. 113). Y otro tanto cabe decir de la carta a Guibert de Gembloux, en la que Hildegarda manifiesta que en esa visión se le reveló el título que habría que dar a su primera obra: *Scivias*, conoce los caminos, “porque fue revelado a través del camino de la luz viviente” (Cirlot, 1997, p. 152). Pero la importancia de este documento estriba

---

<sup>7</sup> La caracterización de la enfermedad en la cultura medieval como revelación del carácter sagrado de quien la padece ha sido explicada por Victoria Cirlot y Blanca Garí para quienes “También es castigo por no obedecer las órdenes divinas y, a veces, estrategia para imponer una voluntad que difícilmente podría imponerse de otro modo” (Cirlot y Garí, 2008, p. 54). Esta estrategia será empleada hábilmente por Hildegarda al tratar de hacer valer su postura en episodios conflictivos de su vida a que nos referiremos en este trabajo.

en dar pie a entender que la visión de 1141 podría, sin dificultad alguna, encuadrarse en esa categoría de visiones caracterizada por la percepción en ellas de la luz viviente y no solo la sombra de la luz. Esta caracterización es de gran relevancia y a ella nos referiremos con mayor detalle al tratar la naturaleza de la visión. Baste anticipar aquí que, a la vista del texto, la sombra de la luz viviente la percibiría en todo momento su alma que ya habría recibido la iluminación - “mi alma no carece en ningún momento de la luz que llamo sombra de la luz viviente” (Cirlot, 1997, p. 152)-, en tanto que la percepción directa de la luz viviente sería un evento extraordinario que le sobrevendría ocasionalmente. - “y de vez en cuando, y no con mucha frecuencia, percibo en esta luz otra luz, a la que nombran luz viviente, que mucho menos que la anterior, puedo decir de qué modo la veo” (Cirlot, 1997, p. 152)-.

La ya apuntada caracterización de la visión de 1141 como acontecimiento que marcaría el resto de la vida de Hildegarda es algo sobre lo que no cabe albergar ninguna duda. Así lo reconocen unánimemente los autores. Citemos como ejemplo a Victoria Cirlot,<sup>8</sup> quien sostiene que, aunque el acontecimiento visionario a que nos referimos volvió a repetirse al menos en dos ocasiones, dando origen a sus otras dos grandes obras proféticas: *Libro de los méritos de la vida* y *Libro de las obras divinas*, “El suceso del año 1141 ilumina la vida de Hildegard von Bingen. Es un eje vertebrador que ordena el resto de los acontecimientos y que, sobre todo, supone una discontinuidad en el ritmo temporal. Implica un cambio cualitativo y con él una nueva orientación de la vida según un rumbo ya inalterable. Diferencia un tiempo anterior de otro posterior, de modo que es posible estructurar la vida de Hildegard en un antes del año 1141 y en un después” (Cirlot, 2005, p. 14).

Contemplado el acontecimiento desde la óptica de los estudios de la mística, podemos identificarlo como una de las etapas decisivas de la vía mística o proceso místico<sup>9</sup> que los estudiosos del fenómeno identifican y describen, aunque solo de manera aproximativa, dada la inabarcable diversidad de las experiencias que en tales categorías se trata de englobar. Etapas que en ninguna investigación serán nítidas en cuanto a su delimitación, y que presentarán rasgos siempre imprecisos en cuanto a su número, sucesión y contenido experiencial. En todo caso estamos ante un camino espiritual sumamente complejo y dramático que culmina con la unión con lo Absoluto, aunque no siempre el sujeto alcanza tal meta<sup>10</sup>. Siguiendo la descripción de Evelyn Underhill de la secuencia de los estados místicos podríamos caracterizar el acontecimiento trascendental en la vida de Hildegarda como el primero o inicial del proceso. También esta autora emplea el término acontecimiento para designar este punto de inicio (*c.f.* Underhill, 2017, p. 203). Estamos así en el punto en el que despierta la conciencia trascendental de Hildegarda, el punto donde inicia su recorrido por el *iter* místico. Este estado es definido como “perturbación del equilibrio del yo, cuyo resultado es el desplazamiento del campo de la conciencia, desde niveles inferiores a niveles superiores, con el consiguiente cambio del objeto de interés que pasa del sujeto a un objeto que ahora se introduce en la visión: el necesario comienzo de algún proceso de trascendencia” (Underhill, 2017, p. 203). Es cierto que antes de 1141, Hildegarda ya había tenido, mediante la visión, algún tipo de experiencia que, de alguna

---

<sup>8</sup> Barbara Newman también puede citarse como ejemplo de esta interpretación que expone al principio de su obra sobre Hildegarda (Newman, 1989, p. 8).

<sup>9</sup> Evelyn Underhill caracteriza la vía mística desde el punto de vista psicológico como una serie de fases a través de las cuales “suele desarrollarse ese particular tipo de personalidad que es capaz de establecer relaciones directas con lo Absoluto” (Underhill, 2017, p. 193). En parecida dirección Juan Martín Velasco considera el fenómeno místico como una serie de prácticas organizadas siguiendo una secuencia ordenada, resaltando la idea de vía o camino (Martín, 2003, p. 301).

<sup>10</sup> Es el momento de traer aquí una definición de misticismo con el propósito de primera aproximación al fenómeno. Para Evelyn Underhill: “El misticismo es el arte de la unión con la Realidad. El místico es la persona que ha alcanzado esa unión mayor o menor grado, o que cree en ella y busca alcanzarla” (Underhill, 2015, p. 20).

forma, la ponía en relación con lo trascendente, pero se trataba de algo difuso, indeterminado, sobre lo que podría albergar alguna duda en cuanto a su procedencia; pero es a partir de la visión de ese año cuando toma plena conciencia de la certeza de que proviene de Dios y su actitud cambiará convirtiéndose en escucha atenta y amorosa, en continua espera, vigilante e inquieta, de los momentos en que su alma será tocada por la luz viviente, y en un continuo esforzarse por cumplir la orden divina de escribir lo visto y lo oído para edificación espiritual y salvación de las almas en unos tiempos convulsos, por más que su naturaleza humana le ponga algunos obstáculos que la voz divina le ayudará a superar.

El pensamiento filosófico ha reflexionado sobre la idea de acontecimiento. Para Slavoj Žižek acontecimiento es “una ruptura con el pasado: nada siguió igual después de que entrara en escena” (Žižek, 2014, p. 16). Tratándose del acontecer humano estamos ante “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que irrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido” (Žižek, 2014, p. 16). Es una experiencia traumática que quien la recibe solo puede aceptar sin más, sin que pueda oponer ningún tipo de resistencia ante la potencia insuperable de lo que se le presenta y frente a la cual la fuerza del ser humano es insignificante. Pero el acontecimiento, aunque solo afecte al ser humano, también repercute en el mundo delimitando un antes y un después, de ahí que se trate de una ruptura de la realidad que origina traumas, pero que, a la vez, suponga una transformación de la forma en que el ser humano se relaciona con la realidad, en la que va a adquirir especial protagonismo la mediación de lo simbólico y lo imaginario.<sup>11</sup> Vista así, la categoría conceptual de acontecimiento se acomoda a la perfección a lo acaecido a Hildegarda en el año 1141. Un evento que cambia su vida y personalidad, que la pone en contacto con otra dimensión de lo real, cuya forma de percepción sufre una alteración sustancial y que a su vez altera el mundo, de lo que constituye prueba palpable el hecho de que hoy sigamos estudiando su vida y escritos, reflexionando sobre unos textos imperecederos, del no tan lejano siglo XII.

### III. Éxodo hacia Rupertsberg.

En el punto de su vida en el que nos encontramos, Hildegarda ha adquirido certeza de que la visión proviene de Dios y del mandato divino de registrar por escrito todo cuanto vea y oiga. Es preciso confirmar esa certeza en la suprema autoridad de la cúspide de la jerarquía eclesiástica de su tiempo. Ya tiene escrita una parte de *Scivias*, y va a conseguir su objetivo. La carta a san Bernardo ha producido algún efecto a pesar de que el tono de su respuesta parece apresurado y un tanto superficial y distante.<sup>12</sup> Sucedió que el papa Eugenio III, durante el sínodo de Tiers que se celebró entre 1147 y 1148, mandó una comisión a Disibodenberg para escrutar la veracidad de las visiones de Hildegarda. En las mismas sesiones sinodales el pontífice leyó en público un fragmento de *Scivias*. San Bernardo, presente en las sesiones, “exhortó al sumo pontífice a que no permitiera que tan insigne luz fuera apagada con el silencio, y a que confirmara con su autoridad tanta gracia que el mismo Señor había querido manifestar en el

---

<sup>11</sup> En la base de esta concepción del acontecimiento podemos encontrar la propia de Deleuze que lo pone en relación con lo contingente de forma radical. Se trata de flujos cuyas relaciones no son explicables, que se mueven, se conectan y desconectan al azar, de una forma no necesaria, y que podrían hacerlo o haberlo hecho de otro modo. Estos flujos conforman lo que se denomina la vitalidad de ahí que “El acontecimiento irrumpe como siendo siempre vitalidad y novedad diferente de sí en cada caso. El acontecimiento, pues, es siempre una singularidad que no puede ser prevista ni explicada”. Así lo explica Juan Pablo E. Esperón en su trabajo sobre el acontecimiento deleuziano (Esperón, 2017).

<sup>12</sup> “De ningún modo he pasado por alto responder a tu carta de caridad, aunque la cantidad de obligaciones me fuerza a hacerlo con mayor brevedad de la que quisiera” (Cirlot, 1997, p. 115), expresa el santo en su carta, en términos que dan a entender que tiene otros asuntos más importantes que atender.

tiempo” (Cirlot, 1997, p. 41). El Papa dio su conformidad a lo solicitado por el santo “y dirigió a la beata virgen unas cartas, en las cuales le concedía licencia en el nombre de Cristo y de san Pedro, para que expresara lo que conociera por el Espíritu Santo y le animó a escribir” (Cirlot, 1997, p. 41), tal como se relata en la *Vita*. Hildegarda ha conseguido nada menos que la aprobación papal de sus visiones que para la Iglesia pasan oficialmente a tener su origen en el Espíritu Santo, ratificando, al mismo tiempo, la autoridad religiosa el mandato de escribir recibido de la divinidad.

Es tiempo ahora de salir del cómodo y apacible monasterio de Disibodenberg, para peregrinar a un nuevo emplazamiento: a Rupertsberg donde Hildegarda se propone fundar un nuevo monasterio. Rupertsberg, lugar señalado en la visión como el elegido por la divinidad, se nos presenta, sin embargo, como un lugar incómodo para la vida, pues, por el momento no es sino un páramo sombrío, el desierto en el que las condiciones de existencia no son en absoluto comparables con las que tenía en el lugar que pretende dejar atrás. Pero Rupertsberg se nos presenta como ese lugar de silencio, soledad y oración en el que se pueden reunir las condiciones propicias para el encuentro con la divinidad, para recibir la revelación, en ese camino espiritual que Hildegarda ha emprendido desde el acontecimiento de 1141.<sup>13</sup>

Victoria Cirlot describe magistralmente este tránsito hacia una nueva etapa crucial de la existencia de Hildegarda que se inicia con un cambio espacial. “Es interesante observar cómo el espacio de vida de Hildegard parece adecuado a ambos modos de experimentar su destino visionario: la celda cerrada de la primera época en el monasterio de Disibodenberg que se corresponde con la visión silenciosa, frente a la visión proclamada que exigirá un cambio espacial en la segunda época, una apertura de horizontes y un movimiento por parte de la visionaria profeta que es propio de los grandes fundadores de religiones” (Cirlot, 2005, p. 32).<sup>14</sup>

Otra lectura del tránsito de Hildegarda y sus monjas a Rupertsberg tendría como eje central la sensación de exilio interior que aqueja a la protagonista, sensación “que experimentan aquellos que nacen desarraigados sin otro sentimiento de pertenencia que el que les compromete consigo mismos” (Català, 2019, p. 100). Con su traslado a Rupertsberg estaría buscando un espacio propio, un hogar para alimentar su vida espiritual, espacio que, por otra parte, no siempre debe ser entendido como realidad física, sino también como entidad abstracta o imaginada con la que el exiliado interior busca desarrollar una relación. Estas ideas están en estrecha relación con la idea de retorno a la patria celestial. El hombre, mientras esté en este mundo será un extranjero y su existencia siempre será algo dominado por la transitoriedad. Es

---

<sup>13</sup> Aunque también el desierto es el lugar en el que pueden prosperar los demonios, como se nos demuestra en Lucas 11, 14-26 o en Mateo 4, 1-2, donde Cristo es llevado al desierto por el diablo para tentarle. En todo caso, en el pensamiento cristiano el desierto está ligado al paso de un estado a otro, del hombre viejo al hombre nuevo, por medio de unas pruebas que causan indecible sufrimiento. En el desierto puede iniciarse la fase purgativa del místico, consistente en la separación de lo terreno por la ascesis, la ruptura de cualquier vínculo con lo sensible, con la mirada puesta en la unión. En el Diccionario de los Símbolos, se alude al desierto y su relación con lo espiritual en estos términos que demuestran la ambivalencia de la imagen: “Es la prueba del desierto, del fin de la vida, donde la misma fe parece secarse. Es en esta fase, sin embargo, cuando llega a la más alta intensidad, cuando su naturaleza ígnea se revela y su fuego introduce a la inmortalidad de la unión afortunada, cuando la verdadera vía desemboca al fin en la unión. Lejos de significar una falta de corazón, lo seco contiene el fuego de la pasión. Su contrario, el agua, es la muerte del alma. Pero tiene también su lado negativo, el que concierne, no el fuego de lo alto, sino la tierra: lo seco es entonces símbolo de esterilidad. Estéril aquel que busque los consuelos terrenales en lugar de abandonarse al fuego abrasador de lo alto” (Chevalier y Gheerbrant, 2000, p. 1429).

<sup>14</sup> Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que los motivos del traslado que se aducen en la *Vita* son meramente de índole material. Se trataba de afrontar la falta de espacio que se habría originado por el aumento considerable del número de monjas de la comunidad, provenientes sobre todo del estrato nobiliario.

el mito del retorno del hombre a su nación celestial de la que es originario y de la que fue expulsado por causa de su “caída”.

La salida también puede interpretarse en términos de peregrinación, idea de denso contenido simbólico que evoca la travesía, el paso, la navegación, en busca del centro del laberinto espiritual o centro místico, imagen del centro absoluto que a veces viene precedida de una sensación de pérdida. Es “el avance desde un estado natural a un estado de conciencia por medio de una etapa en que la travesía simboliza justamente el esfuerzo de superación y la conciencia que lo acompaña” (Cirlot, 1992, p. 447). El prototipo de peregrinación es la del pueblo elegido por Dios conducido por Moisés a la tierra prometida.

Pero el camino hacia Rupertsberg, como todo camino místico, no es ni mucho menos fácil, y no iba a encontrarse libre de obstáculos. Apenas Hildegarda comunicó la decisión que había adoptado en cumplimiento de lo ordenado por la visión, al abad y a los monjes de Disibodenberg, comienza un tira y afloja que empieza con ciertas dudas y culmina como una oposición frontal a permitir el traslado de la comunidad. La propia Hildegarda da fe de la obstinada oposición de los monjes y de la gente del lugar, que no fueron capaces de percibir en los momentos iniciales, la índole sobrenatural del propósito a que obedecía, interpretando el motivo de la mudanza como mera vanidad personal. Pero las reticencias o tardanzas en cumplir el mandato de la voz son castigadas mediante la enfermedad y el dolor a fin de dejar patente que sus prescripciones son inexcusables y exigen un cumplimiento estricto y puntual, habida cuenta de la instancia suprema de la que provienen. Y así, con términos sumamente expresivos, nos dice el autor de la *Vita* que por su demora “fue castigada con el látigo divino, languideciendo casi hasta la muerte” (Cirlot, 1997, p. 44). Se trataba de una especie de parálisis que le impedía todo movimiento, cuya curación, resultante del inicio o reanudación de las acciones encaminadas al cumplimiento de la orden divina, producía el efecto de afirmar en todos la convicción del origen sobrenatural del designio, dado el carácter milagroso del prodigio operado. De los padecimientos sufridos en esta y otras ocasiones parecidas nos suele dar Hildegarda acabadas descripciones que muestran con todo realismo la magnitud del sufrimiento físico que debía soportar. A partir de la intervención eficaz de la divinidad, todo se desarrolló conforme a los deseos de Hildegarda que podía así cumplir las instrucciones emanadas de la visión: la nueva comunidad obtuvo la licencia eclesiástica y se llegaron a acuerdos con el monasterio de Disibodenberg, satisfactorios para ambas partes, sobre aspectos importantes relativos a la administración y reparto de bienes materiales y a la asistencia espiritual de la comunidad. Peter Dronke se ha referido a los aspectos económicos o materiales del cambio de ubicación de Hildegarda y sus hermanas. Podría sospecharse que la razón de la tenaz oposición estuviera relacionada con el deseo de no tener que entregar el montante monetario obtenido de las dotes que las profesas, muchas de ellas de familias pudientes, habían aportado a Disibodenberg, así como de conservar las limosnas que el monasterio venía recibiendo por la presencia en él de Hildegarda, a quien las gentes de su época tuvieron por santa y obradora de milagros. También hace mención este autor a la importante pérdida en perspectiva para el monasterio al tener que prescindir de un monje de la competencia de Volmar que habría de acompañar a las monjas en su nuevo hogar (Dronke, 1995, p. 213). También se ha podido interpretar la actitud contraria al cambio de ubicación de la comunidad en clave de la oposición a un deseo de liberación del dominio masculino, deseo que debió parecer extravagante en la sociedad de su tiempo.

El suceso de la partida hacia Rupertsberg también puede ser considerado como trascendental en la vida de Hildegarda y de tal forma ella misma lo valora al compararlo con el

episodio del Éxodo. Asume el papel del profeta Moisés,<sup>15</sup> también receptor de una misión divina concretada en la conducción de su pueblo a una nueva tierra, aunque en el caso de Rupertsberg, el terreno no mana leche y miel, sino que es árido e infértil aunque prometedor de buenos frutos espirituales. Quizá para reforzar la autoridad de lo que se le ha transmitido en la visión, Hildegarda se equipara a este personaje bíblico de prestigio incuestionable en la tradición religiosa medieval, con el que también se identifica en el aspecto de la adquisición y transmisión del conocimiento divino por medio de la visión. “Pues tal y como se lee de Moisés, que estaba siempre en el tabernáculo, también ella permanecía bajo la sombra de las visiones celestes, para como aquel aprender algo de Dios y enseñarlo a sus oyentes” (Cirlot, 1997, p. 47), nos dice el autor de la *Vita*. Como Moisés, tuvo que sufrir la incompreensión de sus coetáneos. El pueblo judío murmuró en aquella ocasión contra el profeta y trató de desalentarlo pese al carácter inequívoco de las señales que había recibido. “Así también Dios permitió que la gente común, mis parientes y algunas de las que vivían conmigo me desalentaran, puesto que nos faltaba lo necesario para vivir, si no nos lo daban en limosnas por la gracia de Dios” (Cirlot, 1997, p. 56).<sup>16</sup> En esta misma dirección de la asimilación a Moisés, Victoria Cirlot y Blanca Garí aportan la siguiente reflexión: “Moisés constituyó el verdadero modelo para Hildegarda, y el éxodo, el bíblico y el suyo, la única posibilidad de realización espiritual. Entregada totalmente a la voluntad de Dios, a la aventura, cambió un lugar fértil por el desierto, lo que hay que leer también dentro de una topografía simbólica...” (Cirlot y Garí, 2008, p. 55).

#### IV. Deserción de Richardis.

Algunas monjas no soportaron la dureza de las condiciones de vida de Rupertsberg y abandonaron la comunidad. La huida de Richardis von Stade afectó profundamente a Hildegarda, que se vio privada, como mínimo, de una fiel colaboradora en la difusión de su misión profética, de una amiga íntima y de una hija espiritual. Richardis era hija de la marquesa von Stade, que había desplegado su influencia para resolver en favor de Hildegarda y su comunidad el conflicto originado por el traslado a Rupertsberg. De este episodio vital, da cuenta Hildegarda en primera persona: “Cuando estaba escribiendo el libro *Scivias*, tenía en pleno amor a una monja noble, la hija de la ya citada marquesa, como Pablo a Timoteo. Se había unido a mí en todo por medio de una amorosa amistad, compartiendo conmigo los sufrimientos hasta que terminara aquel libro. Pero debido a su distinguido linaje se inclinó por un puesto más elevado y quiso ser nombrada madre de un importante monasterio, lo que ambicionaba no tanto según Dios sino según el honor del siglo. Después de que se hubiera trasladado a un lugar alejado de nosotras, y se hubiera alejado de mí, perdió muy pronto la vida presente con el nombre de su dignidad” (Cirlot, 1997, p. 57). La pérdida de Richardis pudo acontecer sobre 1151 y constituye el suceso más terrible de la vida de Hildegarda a juzgar por el tono de algunas cartas. La joven monja, bien por propia decisión, bien por deseos de su familia, aspiró a desempeñar un puesto más elevado en la jerarquía monacal, más acorde con su ascendencia nobiliaria y con la elevada posición social de su linaje. El puesto que se le ofreció fue el de abadesa en Bassum junto a Bremen, donde su hermano Hartwig era arzobispo. Hildegarda no se conformó en absoluto con la decisión de Richardis, se opuso frontalmente a ella y trató de

---

<sup>15</sup> También se compara con otros prestigiosos personajes bíblicos como Josué y José, por ejemplo, a propósito de las disputas surgidas en relación con la administración de la nascente comunidad, y en otros pasajes con Jonás atormentado hasta que se sometió a la obediencia divina o con Job “cuando en medio de la enfermedad y del sufrimiento no tiene conciencia de una culpa que los justifique” (Fraboschi, 2006, p. 71).

<sup>16</sup> Aunque esta situación desagradable que Hildegarda tuvo que sobrellevar, ya la conocía anticipadamente pues se la había revelado la visión: “Entonces vi en una verdadera visión que me sucederían tribulaciones como a Moisés, porque cuando condujo a los hijos de Israel de Egipto al desierto por el mar Rojo...” (Cirlot, 1997, p. 56)

impedir su marcha empleando todos los medios a su alcance. Con este propósito y con el de recuperarla cuando ya se consumó su partida, dirigió cartas a todas las personas relevantes que podrían ejercer alguna influencia en favor de su postura, incluido el papa Eugenio III.<sup>17</sup> En esta ocasión, según Victoria Cirlot, Hildegarda “tenía la sensación de que se tramaba una conspiración en su contra, y es muy posible que ello no fuese una simple manía persecutoria; es evidente que la familia Von Stade tenía una red de contactos eclesiásticos muy influyente en toda Alemania” (Cirlot, 1997, p. 105).

Peter Dronke ha interpretado este nuevo conflicto en el que se vio involucrada la autora y en el que no resultó vencedora en cuanto al logro de su pretensión, evidenciando que “Hildegarda podía utilizar su rol de profetisa de forma cruel y despótica” (Dronke, 1995, p. 214). Con ello parece dar a entender que Hildegarda pudo hacer un uso interesado, éticamente reprochable, del mensaje de la voz interior para justificar la satisfacción de un deseo personal y egoísta, proveniente de un instinto posesivo moralmente dudoso, de retener a Richardis a su lado. Este autor ha estudiado las cartas cruzadas sobre el episodio y detecta una evolución del tono, que va desde una expresión muy humana de angustia a una acusación de simonía contra el arzobispo de Maguncia o de compra del cargo para su hermana, quien no estaría capacitada para su desempeño, contra el arzobispo de Bremen, pasando por el reproche a la propia Richardis de apetecer el puesto por razones meramente mundanas, ajenas a las espirituales. Lo más relevante, sin embargo, es que habla desde la certeza de quien lo hace en nombre de Dios, es decir, reforzado su discurso por la suprema autoridad que le confiere la visión, extremo este que afirma de modo tajante y sin ningún tipo de fisura, como si su deseo particular o su voluntad coincidiera en todo con la ley divina y ambos fueran una misma cosa. Incluso la misma elección de Richardis por Hildegarda parece obedecer también a un designio divino para una elevada misión. Esta es la postura de Isabel Torrente: “Richardis aparece en las miniaturas como la única monja que es testigo de las visiones de la abadesa, la cual, a su vez, declara que estaba participando en la elaboración del libro *Scivias*. Todo parece apuntar a que Richardis había de participar en las dotes visionarias de Hildegard y en ellas se estaría iniciando y quizá también en los conocimientos médicos, como Hildegard había hecho respecto a Jutta” (Torrente, 2009, p. 148). Y en esta misma línea interpretativa puede explicarse la valoración de la muerte de Richardis, acaecida en 1152, como castigo divino de quien se ha atrevido a contradecir la suprema voluntad expresada por la Luz Viviente.

La grandeza de espíritu que Hildegarda mostró en este episodio de la muerte de Richardis, alcanza su culmen en la carta enviada a Hartwig, en respuesta a la que este le dirigió, dándole cuenta del fallecimiento de su hermana y de su determinación en el lecho de muerte de haber vuelto al lado de Hildegarda, en la que hace “gala de una magnanimidad, una elevación y una capacidad de perdonar espléndidas”.<sup>18</sup> (Cirlot, 1997, p. 115).

Sobre la naturaleza de la relación con Richardis y de los sentimientos hacia ella Josemi Lorenzo señala que Hildegarda sintió por ella un afecto tan profundo y sincero como nunca experimentaría por otra persona. Con Richardis “mantuvo un trato que la historiografía feminista califica de ‘relación significativa’ entre mujeres, naciendo de su convivencia una poderosa amistad basada en la confianza recíproca y el apoyo mutuo” (Lorenzo, 2000, p. 27).

---

<sup>17</sup> Montserrat Cabré interpreta esta oposición de Hildegarda en clave de conflicto de autoridad que vio atacada en esta ocasión y sobre la que se mostró muy celosa en su salvaguardia tratando de imponerla a toda costa (Cabré, 1999). Y esta autoridad sería no solo la que dimanaría de su cargo monacal sino sobre todo la que se fundamenta en la divinidad en los términos que le comunica la Luz Viviente, cuya prevalencia sobre cualquier otra cosa Hildegarda trata de imponer en los sucesos conflictivos en que se vio envuelta.

<sup>18</sup> La carta termina con estas palabras que demuestran que Hildegarda sabe pedir perdón y que no guarda rencor a quien consideró causa de su sufrimiento: “Por lo cual, también yo quito de mi corazón aquel dolor que me causaste en esta hija mía” (Fraboschi et al., 2015, p. 74)

Sin embargo, carecemos de elementos de juicio para concluir que Hildegarda sintiera atracción por personas del mismo sexo.<sup>19</sup>

## V. El enterramiento del excomulgado.

Los hechos se desarrollaron en 1178, año anterior a la muerte de Hildegarda. Afirma Peter Dronke que tuvo “que hacer frente al conflicto más amargo de su vida, y que casi representó la trágica destrucción de ella misma y de su comunidad” (Dronke, 1995, p. 271). Un noble de cuyo nombre no ha quedado constancia documental fue enterrado en Rupertsberg,<sup>20</sup> en suelo sagrado, siguiendo la práctica común de la época de inhumar en iglesias y monasterios a personas relevantes que en vida hubiesen beneficiado a esas instituciones. Parece ser que este noble había sido excomulgado anteriormente, pero también parece probable que en los momentos antes de morir se hubiera reconciliado con la Iglesia recibiendo los sacramentos. Como la normativa canónica prohíbe el enterramiento en suelo sagrado de quien haya sido condenado con la pena de excomunión, pues dicha pena supone precisamente el anatema y el apartamiento y el alejamiento de quien la recibe de la Comunidad de los creyentes, los prelados de Maguncia en ausencia del arzobispo que a la sazón se encontraba en Roma, ordenaron a Hildegarda la exhumación del cadáver y su expulsión del edificio sagrado, considerando que el hombre había muerto excomulgado. Hildegarda se negó tajantemente a cumplir la orden pues estaba convencida, y así lo hizo valer con total aplomo en repetidas ocasiones, de que el hombre había recibido los sacramentos antes de morir, y por tanto había muerto en gracia de Dios.<sup>21</sup> La

---

<sup>19</sup> Ciertamente que la relación con Richardis pudo superar la mera amistad, pero si se examinan los escritos hildegardianos comprobamos que al amor a Richardis le asigna un origen divino, dado a conocer, e incluso, en alguna medida, ordenado, por la Luz Viviente, tal como aconteció en relación con otros sucesos importantes de su vida. El fragmento de la carta dirigida a Hartwig, antes aludida, es muy revelador en este sentido: “Así se llevó a cabo en mi hija Ricarda, a la cual llamo hija y madre mía, porque todo el buen amor de mi alma fue a ella, después que en una muy vívida visión la Luz Viviente me enseñó a amarla” (Fraboschi et al., 2015, p. 73). Pero el texto que proporciona un argumento decisivo para decidir esta cuestión es aquel en que la propia Hildegarda asimila su amor por Richardis con el de Pablo a Timoteo, amor que consistió en un profundo afecto y respeto del uno por el otro, enmarcado por la tutela o mentoría espiritual del primero y del apoyo imprescindible en las tareas de evangelización del segundo. Pablo se refiere a Timoteo con admiración en muchas de sus cartas. Lo llamó “mi hijo amado y fiel en el Señor” (1 Corintios 4,17) y “mi colaborador” (Romanos 16,21). En su Carta a los Filipenses, Pablo se refirió a Timoteo muy elogiosamente, y dijo que este había sido “como hijo” para él (Filipenses 2, 22). En sus cartas al propio Timoteo, Pablo le expresó su gran cariño y su intervención personal en el ministerio de Timoteo queda patente cuando el apóstol le dice: “aviva el fuego del don de Dios que está en ti por la imposición de mis manos” (2 Timoteo 1.6). Esta es pues la esencia del amor de Hildegarda por Richardis, si hemos de atenernos a las propias palabras de nuestra autora, de las que no puede deducirse una relación de índole homosexual que solo puede quedar en el terreno de las meras suposiciones.

<sup>20</sup> En la *Vita*, que no se contiene ninguna referencia al asunto del enterramiento del noble, se narra que un filósofo escéptico en un principio sobre las visiones hildegardianas, se convenció finalmente de su autenticidad, tras cierta actividad indagatoria, hasta el punto de “que creyó plenamente en la inspiración divina”. Este filósofo concedió grandes beneficios materiales al monasterio y se ganó el afecto de Hildegarda y de sus monjas, que le llamaban padre. “Y aquel hombre tan elevado pidió ser enterrado con nosotras, y así se hizo”. De lo que no existe prueba concluyente es que este hombre filósofo fuera el noble supuestamente excomulgado enterrado en Rupertsberg, centro del conflicto con los clérigos de Maguncia. Georgina Rabassó se atreve a sostener, y no sin fundamento pues las piezas de los hechos encajan a la perfección, la tesis opuesta e identifica a ambos en la misma persona a quien además pone nombre y apellidos: “Embrico de Maguncia que escribió una *Vita Mahumeti* (c. 1100), anti-hagiografía de la vida del profeta del islam que le aportó fama de hereje”. La autora termina concluyendo la certeza de que “Hildegarda y sus *filiae* se nutrieron mutuamente, durante años, del saber de un filósofo disidente con el que mantuvieron un vivo diálogo intelectual” (Rabassó, 2016, p. 45).

<sup>21</sup> De la férrea voluntad hildegardiana de mantener inalterada su decisión de desobedecer la orden de exhumación y de impedir por todos los medios que se llevara a efecto lo que entendía contrario a la voluntad divina, da fe su

desobediencia del mandato eclesiástico ponía a Hildegarda otra vez más en una angustiosa situación, pues la pena con la que su inobservancia se sancionaría, sería nada menos que la excomunión de ella y de todas las monjas de su comunidad. Hildegarda se mantuvo firme en su determinación y aceptó con resignación y entereza la pena impuesta por los prelados de Maguncia: el interdicto que las privaba de la Eucaristía y les impedía el canto en el monasterio, viéndose obligadas a rezar el oficio divino en voz baja y siempre sin público. Pese a las protestas fervientes de Hildegarda los prelados mantuvieron su decisión y el interdicto no fue levantado hasta 1179, seis meses antes de su muerte, cuando el arzobispo titular escribió desde Roma acordando el levantamiento de la excomunión, decidiendo el asunto como si de un simple expediente administrativo se tratara, pues apreciando que había pruebas concluyentes de que el hombre enterrado había hecho las paces con la Iglesia antes de morir, no procedía la exhumación, dando así la razón a Hildegarda, y quedando demostrado que los clérigos de Maguncia estaban equivocados en su valoración de los hechos.

Como en otras ocasiones, Hildegarda legitima sus actos y decisiones en el mandato divino recibido en la visión. La Luz Viva, es quien le dice que obedecer al clero de Maguncia era desobedecer a Dios. En su carta a los prelados de Maguncia, Hildegarda refiere que ante la orden de exhumación del cadáver recibida “invadida por un gran terror elevé la mirada hacia la Luz Verdadera, como acostumbro, y con ojos atentos vi en mi alma que, si de acuerdo con el mandato de aquellos el cuerpo del difunto era exhumado, esta expulsión amenazaría nuestro lugar con un terrible peligro...”<sup>22</sup> (Fraboschi et al., 2015, p. 109). Por tanto, es la Luz la que le imparte normas de conducta, normas, por otra parte, enteramente coincidentes con las que integran el código moral hildegardiano. Si en el asunto de Richardis la visión dirigía sus afectos, sus sentimientos, y hasta sus deseos y su voluntad, en el presente le dicta pautas de actuación, reglas de moralidad que ya residían en su conciencia y que son constitutivas de una ley superior a cualquier orden de autoridades terrenales. Como en el caso de Antígona, a la que Dronke compara con Hildegarda, existe una ley superior que prohíbe profanar un cadáver, que es la que le transmite la Luz que debe prevalecer sobre cualquier disposición humana que intente contradecirla. Y esa ley que perciben directamente los ojos del alma es tan inexorable que no se puede quebrantar bajo ninguna excusa de índole humana, sea cual sea el sacrificio que exija su puntual observancia. El providencialismo imperante en la mentalidad medieval se deja sentir en la idea de castigo divino por contravenir los mandatos de la Luz, que queda perfectamente expresada en el texto transcrito al vaticinar grandes catástrofes como una gran oscuridad que afectaría al monasterio en caso de desenterrar el cuerpo, y en parecidos términos en la conminación a los prelados al cumplimiento de los dictados de la ley de Dios, bajo amenaza de la venganza divina en caso de no hacerlo así, tal como se expresa en el final de la carta: “Por eso, oh hombres fieles, que ninguno de vosotros se resista a Él o se le oponga, para que no caiga sobre vosotros con su poder y su fuerza, y no os sea posible tener quien os ayude protegiéndoos de su juicio” (Fraboschi et al., 2015 p. 114).

Los autores han especulado en torno a otros motivos no explícitos que pudieran estar escondidos tras los imperativos de la conciencia aducidos por Hildegarda, para enfrentarse tan rígidamente al clero de Maguncia. Y así, por ejemplo, se podrían barajar el deseo de no perder una donación cuantiosa dada como contraprestación al enterramiento en suelo sagrado del noble o el temor a enfrentarse a una familia poderosa. Josemi Lorenzo no descarta la posibilidad de

---

comportamiento decidido y resuelto, extraído de la documentación estudiada por Dronke. “su reacción fue hacer el signo de la cruz con su *baculus* (la vara signo de su autoridad como abadesa) sobre la tumba, y eliminar cualquier indicio que hubiera podido llevar a la identificación y la desecración de la tumba” (Dronke, 1995, p. 271).

<sup>22</sup> El recurso a la visión como instancia suprema de justificación de sus actos se expresa también en la carta dirigida al arzobispo de Maguncia en relación con el caso. “miré hacia la Luz Verdadera y en ella Dios me instruyó para que jamás fuera arrojado con mi acuerdo voluntario aquel a quien Él mismo, desde el seno de la Iglesia había recibido hacia la gloria de la salvación” (Fraboschi et al, 2015, p. 117).

que operaran motivos de índole económica relativos a la pérdida de la donación.<sup>23</sup> Otros autores han detectado incluso un trasfondo político en el conflicto, indicando que las relaciones precedentes entre Hildegarda y el clero de Maguncia eran tensas por causa de las posturas contrapuestas de cada parte en relación con el tema del antipapa elegido por el emperador. “Mientras la abadesa se mantenía fiel al papa Alejandro III, de cuya legitimidad no tenía duda alguna, los canónigos prestaron su apoyo -sea por razones más o menos convincentes o bien por conveniencias políticas- al antipapa Calisto III” (Fraboschi et al., 2015 p. 109). Esta tesis no nos parece desacertada pues como ya se ha indicado, Hildegarda siempre se posicionó en favor de la ortodoxia doctrinal de la Iglesia y su vocación de reformadora se inscribió dentro de sus límites. Si fustigó al clero y a la jerarquía fue con el ánimo de recuperar la tradición eclesial, en un tiempo en el que las malas prácticas y las deplorables costumbres de sus protagonistas la habían pervertido en buena medida. En este contexto no es de extrañar que Hildegarda asumiera el partido del que consideraba papa legítimo, elegido con arreglo a las normas y tradiciones eclesiales, en un alarde de conservadurismo institucional.

Discrepando de la tesis de Peter Dronke, consideramos que la explicación del comportamiento de Hildegarda en el conflicto no puede reconducirse a un caso de objeción de conciencia, tal como aparece configurado este concepto en nuestro pensamiento contemporáneo, en el sentido de recurso que justifica una negativa a someterse a un mandato jurídico que prescribe una conducta obligatoria y exigible, por razones de conciencia. Creemos que la explicación es más sencilla y está implícita en la motivación de la decisión final del procedimiento adoptada por el arzobispo de Maguncia. Se trataba de una apreciación discrepante de los hechos relevantes por cada una de las partes implicadas. El clero de Maguncia entendía que la persona enterrada en suelo sagrado había sido excomulgada, mientras que, por el contrario, Hildegarda, tenía constancia cierta de que se había reconciliado con Cristo y la Iglesia, e incluso había recibido los sacramentos. Así las cosas, Hildegarda, pudo concluir, con total corrección, que no concurría el supuesto de hecho que desencadenaba la aplicación de la norma canónica, prohibitiva del enterramiento en lugar sagrado de quien se encuentre en estado de excomunión en el momento de su muerte, y que, por tanto, tal norma no era aplicable. Hildegarda no se negó a cumplir así la norma por razones de conciencia, sino por entender que no estaba ante el caso que la norma contemplaba. Probablemente, si hubiera tenido constancia fehaciente de que el inhumado se encontraba excomulgado, habría cumplido puntualmente lo que le ordenaba la autoridad eclesiástica, cuya legitimidad en ningún momento fue puesta en tela de juicio.<sup>24</sup> Solo el incumplimiento en este supuesto hipotético de la disposición eclesial podría haber conformado un caso de objeción de conciencia tal como hoy la conocemos.

---

<sup>23</sup> “Es igualmente factible, o más, relacionarlo con el mero interés crematístico en no renunciar a una donación ‘pro anima’ suculenta, como era costumbre en los modos de morir medievales, y más en un centro monástico donde profesaban mujeres de extracción selecta” (Lorenzo, 2000, p. 51).

<sup>24</sup> En la ya citada carta al clero de Maguncia deja claro de modo concluyente que su intención no era sin más desobedecer a la autoridad eclesiástica “...no porque tengamos en poco el consejo de los hombres probos o el mandato de nuestros prelados -de ningún modo-, sino para que no parezca que por femenina crueldad injuriamos los sacramentos de Cristo...” (Fraboschi et al., 2015, p. 110).

## LAS VISIONES DE HILDEGARDA

### I. Fenomenología visionaria.

La visión es un fenómeno que experimentan determinadas personas en algún momento de su vida, de difícil comprensión desde la simple observación distanciada y objetiva y de contornos borrosos en cuanto a su caracterización, que lo sitúan en un terreno inseguro en el que confluye y se puede confundir con la santidad, en el marco de una experiencia religiosa, y con la locura. Desde la óptica de la psicología, algunos estudiosos han asimilado la visión a la alucinación, lo que no está exento de fundamento si se considera, tal como razona Català que, en ambos casos, “el fenómeno consiste en ver algo que no se encuentra ante el sujeto o no está situado en el mismo plano de realidad que el resto de elementos materiales que forman su entorno” (Català, 2019, p.15). Frente a lo que sucede con la alucinación, la visión afecta de algunas maneras a la realidad, pues quien la experimenta reflexiona mediante ella o induce a otros a hacerlo, al margen de que la visión suele aparecer como respuesta a una determinada situación de lo real que requiere una comprensión más allá de la realidad. Por lo demás, el fenómeno visionario excede lo estrictamente psicológico, pues en él confluyen una serie de factores múltiples como el religioso y el cultural, entre otros. Visionario es entonces quien tiene la capacidad de ver lo que la mayoría de los demás no ven. El autor precitado profundiza en la caracterización del fenómeno visionario, puntualizando que tener visiones “también significa dar un rodeo para evitar referirse al hecho de que una persona ve algo que no es exactamente visible: la experiencia excede el sentido de la vista, pero está constituida por las características fundamentales de esta. Podría decirse pues que los visionarios ven en imágenes” (Català, 2019, p.16). Este último rasgo es de capital importancia a los efectos de nuestro estudio, pues las imágenes integran el contenido de la visión<sup>25</sup> e implica que la visión accede a la conciencia empleando como vía el aparato sensitivo humano, predominantemente el de la visión (acompañado o no del de la audición), sea por los ojos exteriores sea por los interiores. Un fenómeno de tal complejidad y que afecta a tan variadas facetas de lo humano en su relación con lo real, no puede, sin embargo, ser explicado siempre y de forma automática en el espacio de lo fisiológico y sus patologías, y, desde luego, no se puede asimilar sin más la experiencia visionaria con la locura. Además, la experiencia visionaria excede lo místico, pues no hace falta ser místico para tener visiones, ni todos los místicos las tienen. Estamos en ambos casos ante lecturas reduccionistas de la visión, fenómeno que debe ser distinguido de lo patológico (y por extensión, de lo psicológico) y de lo místico-religioso. En todo caso, el fuerte componente de subjetividad que hace imposible el estudio del fenómeno en toda su amplitud desde la objetividad de las ciencias empíricas.

Que la visión por su complejidad fenoménica no pueda reducirse exclusivamente a hecho psíquico, objeto de estudio desde la psicología o de otra ciencia en general, y que su tratamiento más adecuado deba provenir desde la perspectiva de la fenomenología, no nos autoriza a prescindir de ese enfoque científico, en la medida en que puede aportar datos valiosos en orden a una más acabada comprensión del fenómeno, en la medida de lo posible. Apuntemos algunos datos en este ámbito. La visión suele describirse por quienes la experimentan como sensación positiva, como algo bueno, y la capacidad visionaria ha sido considerada valiosa en todos los tiempos y culturas. Estas circunstancias han despertado en los hombres el deseo de su provocación, y la indagación sobre métodos o instrumentos apropiados para dicha finalidad. Pero a los efectos de este trabajo, nos interesa el acceso espontáneo a la visión, esos casos en los que, según Aldous Huxley, “unos cuantos privilegiados pueden visitar el otro mundo y

---

<sup>25</sup> Aunque algunos estudiosos de la mística sostienen que algunas visiones que experimentan los místicos no tienen imágenes. Volveremos sobre este interesante asunto que trataremos con mayor profundidad más adelante.

regresar sanos y salvos” (Huxley et al., 1979, p. 63). Según Huxley, algunos niños pueden tener esa capacidad de ver que van perdiendo con el tiempo paulatinamente, a medida que conforman su psique a los moldes de la educación analítica y conceptual. Sobre el contenido de la experiencia visionaria, identifica un común denominador en “el factor de la luz”. La visión de la luz puede ser una experiencia positiva o negativa y en la experiencia positiva identifica dos subtipos: “Existe la experiencia de lo que podría llamarse la luz indiferenciada, una experiencia de simple luz, de que todo se encuentra inundado de luz. Y también la experiencia de la luz diferenciada; es decir, de objetos, gentes, paisajes que parecen estar impregnados de luz y brillar con luz propia” (Huxley et al., 1979, p. 74). La luz indiferenciada es la que el autor considera como la propia de la experiencia mística total.

De los estudios de la mística también pueden obtenerse datos relevantes para la mejor comprensión del fenómeno visionario, aunque reiterada la advertencia de que tal fenómeno excede de lo místico, en el sentido de que ni es necesario, ni se circunscribe en exclusiva al misticismo. La visión, en este contexto, es considerada como uno entre otros fenómenos de diversa índole que pueden ser agrupados en la noción de “fenómenos extraordinarios de la vida mística”, “fenómenos físicos del misticismo” o “automatismos de conciencia”. Este es el punto de vista de Juan Martín Velasco quien, con tal expresión, se refiere a “una serie de hechos muy numerosos, presentes, como veremos, en contextos religiosos no cristianos y, en menor medida, en contextos no religiosos, que acompañan con una frecuencia chocante la vida de una gran cantidad de santos cristianos y, especialmente, de santos que han dado muestras de haber alcanzado la experiencia mística” (Martín, 2003, p. 65). En el territorio de la experiencia mística, la visión se muestra como sensación de los sentidos corporales, que acompaña a la experiencia de la presencia misteriosa con la que el místico busca entrar en contacto, pudiendo explicarse además como repercusión física o psíquica en la persona que la recibe, que parece situarla en una dimensión milagrosa, distinta del mundo ordinario de lo humano. Podríamos localizar de esta forma, a la visión en el mundo que va más allá de los fenómenos normales, en el espacio de lo paranormal. Pero debemos ser rigurosos en nuestro estudio del fenómeno: así como existen hechos que la ciencia, en su cada vez más avanzado progreso, se muestra hoy incapaz de explicar, tampoco podemos abandonarlos sin más fundamentación al ignoto campo de lo sobrenatural. Buscar la explicación científica de los mismos no significa, en absoluto, descartar por definición la explicación sobrenatural en aras del rigorismo metodológico cientifista. La explicación psicológica (o científica) de la visión “no excluye que, en su último origen, haya actuado el contacto, la presencia o la revelación de Dios en la conciencia de ese sujeto, contacto y presencia que precisamente por ser de Dios no se deja captar por los instrumentos y los métodos de la ciencia” (Martín, 2003, p. 77). El rasgo de la divina intervención irrumpe así como elemento misterioso, necesariamente constitutivo de la visión desde la perspectiva mística.

Sobre la interpretación oscilante de la visión como mensaje de lo divino, que proyecta una imagen ardiente sobre la conciencia y deja su marca de forma indeleble, o como proceso de representación sensible del pensamiento, sustentado en lo fisiológico, muchas veces aquejado de patología, Evelyn Underhill, que considera el fenómeno como automatismo de la conciencia, nos presenta una realidad en la que la mayor parte de los casos de visión consisten en representaciones plásticas de deseos o sueños preexistentes, de conocimientos previos o de ensimismamientos religiosos, algunas de ellas son síntomas de locura y todas aparecen configuradas en su forma y contenido por sugerencias presentes en la mente visionaria. Una minoría, sin embargo, son imágenes simbólicas que emergen de otro plano de la conciencia y el criterio decisivo que las diferencia de las anteriores es, en palabras de la autora, “su cualidad mejoradora de la vida” (Underhill, 2017, p. 309), la transformación de la personalidad que opera

y que constituye la esencia de la vida mística, resultante de una relación con lo Absoluto. Y como vemos, aquí aflora también el rasgo decisivo de la relación del visionario con la divinidad, pues las visiones, entendidas en estos términos, son los medios por los que el visionario se relaciona con lo Absoluto, aunque la autora no descarta la posibilidad de que, en algunos casos, aun tratándose de visiones experimentadas por místicos, puedan aparecer en ellas rasgos mórbidos o insanos. Desde estas reflexiones de naturaleza teórica deberíamos desplazarnos, en un momento ulterior, al terreno de la práctica de la experiencia visionaria concreta, para comprender de forma más acabada el fenómeno, pues es muy difícil entender lo que es la visión para quienes no la han experimentado. Afortunadamente muchos místicos nos ayudan a salvar en lo posible este obstáculo, y con su escritura nos ofrecen algunos rasgos más o menos borrosos, más o menos descriptivos de su experiencia, en un esfuerzo ímprobo por comunicar lo que por esencia es de muy difícil transmisión. La escritura de los místicos se configura así como elemento esencial para la comprensión del fenómeno visionario.<sup>26</sup>

Veamos a continuación, para mejor comprender el fenómeno visionario en general y su concreción en el caso particular de Hildegarda, las clasificaciones o tipologías de la visión que han elaborado algunos pensadores. En *De Genesi ad litteram*, san Agustín establece tres tipos de visiones: corporal, espiritual e intelectual. “A la primera visión la llamamos corporal, porque se percibe por el cuerpo y se muestra a 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, y me parece un gran absurdo llamarla mental por la mente, recurriendo a un neologismo” (12.7.16). Más adelante profundiza en la naturaleza de cada uno de los tipos partiendo del ejemplo de la proposición contenida en el mandato evangélico “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, que le sirve como punto de observación de la confluencia de los tres tipos de visiones. “Corporalmente se ven las letras, espiritualmente se piensa en el prójimo, e intelectualmente se contempla el amor. Pero si las letras están también ausentes, asimismo puede espiritualmente pensarse en ellas, lo mismo que, hallándose presente el prójimo, se le puede ver corporalmente; pero el amor no puede ser conocido en su naturaleza mediante los ojos corporales, ni puede pensarse en él mediante el espíritu con imágenes semejantes a las de los cuerpos, sino sólo por la mente, es decir, sólo por el entendimiento puede ser conocido y percibido” (12.11.22). Abundando en la distinción, y tratando de aclarar un poco más los conceptos, explica que “Cuando nos encontramos en estado de vigilia y nuestra mente no está enajenada de los sentidos corporales, entonces nos hallamos en la visión corporal, la cual distinguimos de la espiritual, por la que nos representamos imaginariamente los cuerpos ausentes, ya sean los que conocemos y recordemos mediante la memoria, ya los que forma el alma de cualquier modo en su pensamiento, sean los que no conocemos y, sin embargo, existen, o los que fingimos a nuestro capricho o parecer y que jamás han existido” (12.12.25). La principal nota diferenciadora entre la visión corporal y la espiritual es que la primera se refiere a cosas presentes y la segunda a cosas ausentes, y estas últimas, o bien las conocemos previamente y conservamos en nuestra memoria, o bien no las conocemos y es el alma la que las forma en el pensamiento, con independencia de que existan en el mundo real o no existan en él y sean fabricadas por la fantasía. Y esto por lo que se refiere a estados normales de conciencia en los que no existe

---

<sup>26</sup> Tomemos como ejemplo de comunicación de la visión, el de san Agustín. Nada mejor para entender, al menos de modo aproximado, en lo que consiste que leer la descripción que de ella ofrece en *Confesiones* (7.10.16): “Y alertado por aquellos escritos que me intimaban a retornar a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y lo pude hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas”.

alteración alguna de los sentidos. San Agustín identifica un tipo especial de visión que califica como “maravillosa”, a la que caracteriza del siguiente modo: “Si estas imágenes encierran algún significado y se presentan a los que están dormidos, o a los que están despiertos, cuando éstos ven los cuerpos presentes con los ojos y perciben en el espíritu las imágenes de los ausentes como si estuvieran presentes a sus ojos, o a los que se encuentran en aquel estado que se llama éxtasis, por el que el alma está privada en absoluto de los sentidos corporales, digo que esta manera de visión es maravillosa” (12.12.26). Se trata de imágenes que presentan el rasgo esencial de tener un significado y que en caso de referirse a cosas ausentes han de ser percibidas por el espíritu como si estuvieran presentes a los ojos, pudiendo ser percibidas por quien está despierto, dormido o en éxtasis. De los textos transcritos parece deducirse que el denominador común a la visión corporal y espiritual es la presencia de imágenes, en tanto que la visión intelectual se identifica por la ausencia de ellas, esto es “consiste más bien en una contemplación de las verdades sin la concurrencia de imágenes” (Góngora, 2005, p. 378).

Ricardo de san Víctor<sup>27</sup> nos ofrece otra clasificación de las visiones de la que da cuenta Victoria Cirlot: distingue “una visión corporal, que es la visión de las cosas corporales sin significado; una visión corporal con significado, siendo claro ejemplo de ello la visión del matorral ardiente de Moisés. Estos dos primeros tipos de visiones procederían de los ojos de la carne y constituirían los tipos corporales de visión. Los otros dos tipos pertenecen, en cambio, al ámbito de lo espiritual; son visiones espirituales que se ven con los ojos del corazón. El tercer tipo procede de la inspiración del Espíritu Santo donde las imágenes presentan semejanzas formales con las cosas terrenales, de modo que lo invisible se conoce a través de lo visible. En el cuarto tipo el espíritu se eleva a la contemplación celestial sin ninguna mediación de figuras visibles” (Cirlot, 2005, p. 75). Esta caracterización difiere de la de san Agustín en la atribución a las visiones espirituales de una relación con lo divino, con lo sobrenatural, en cuya dimensión pasan a incardinarse por naturaleza, aunque existe coincidencia con la concepción agustiniana en la circunstancia de su percepción no a través de los órganos corporales de la visión, sino en sede espiritual. Por lo demás, las dos variantes de visión espiritual que describe Ricardo de san Víctor parecen ponernos en conexión con el carácter simbólico de las imágenes, lo que implica que contemplamos lo invisible por mediación de lo visible, la primera, y con la visión directa de lo invisible sin mediación alguna y, por ende, sin imágenes, la segunda, que viene a sugerir la experiencia visionaria de algunos místicos a la que se asigna la calificación de visión anagógica. En ambos casos de visiones espirituales no se precisa la concurrencia de significado en el sentido agustiniano, lo que se debe, a nuestro entender, a que tal rasgo viene presupuesto de forma necesaria en la índole divina de las visiones espirituales.

Aludamos para concluir este epígrafe a la clasificación, más sofisticada que las anteriores de las visiones, tal como es deducida por Evelyn Underhill de las experiencias de los místicos, reflejadas en los numerosos escritos que la autora ha estudiado. En esta clasificación subyace una escala de menor a mayor externalización por parte del yo de los conceptos o intuiciones que conforman el estado visionario. Diferencia así tres grupos principales: “hay una visión 1) intelectual, 2) imaginaria y 3) corporal, que responden a palabras 1) sustanciales o

---

<sup>27</sup> Ricardo de San Víctor (ca. 1110- 1173) filósofo, teólogo y místico escocés, alumno de Hugo de san Víctor a quien sucedió en el priorato de la abadía monacal de san Víctor en París. Su pensamiento gira en torno a la idea de que el conocimiento del mundo y de las cosas naturales de que se glorían la filosofía mundana y la razón del hombre, apenas contiene más que errores y cosas vanas, y la ignorancia sería muy grande, si Dios no hubiera revelado al hombre los conocimientos necesarios. Cuando se trata de las verdades reveladas y de los misterios superiores a la razón, debemos apoyarnos en la fe y la autoridad, más bien que en raciocinios y argumentos.

inarticuladas, 2) interiores y distintas y 3) exteriores” (Underhill, 2017, p. 321).<sup>28</sup> La visión intelectual es imposible de definir, aunque es algo definido y se suele confundir con el acto de pura contemplación del que surge; “parece ser algo no buscado, sino colocado delante de la mente y visto o percibido por la totalidad del yo mediante un sentido que no es visión ni sensación, pero que participa de la condición de ambas” (Underhill, 2017, p. 321), estando estrechamente relacionada con la “conciencia de la presencia de Dios” (Underhill, 2017, p. 321), conciencia que se encuentra en un punto tan alto que, paradójicamente, nada se ve, no hay imágenes intermediarias, sino que es pura aprehensión.

En la visión imaginaria el yo ve con agudeza y claridad “pero es consciente de que lo hace en virtud de ese órgano más precioso: ‘ese ojo interior que es la dicha de su soledad’” (Underhill, 2017, p. 325). La visión imaginaria, es pasiva cuando existen imágenes mentales espontáneas que el yo mira, pero en cuya acción no participa, y adopta dos formas principales: simbólica y personal. En la visión simbólica, el yo es consciente de que se le muestra la verdad en forma de imagen, su interpretación es difícil y a veces se ofrece en la propia visión. La imagen simbólica es así una “acomodación de lo suprasensible a nuestras incapacidades humanas. Una reconstrucción simbólica de la realidad en niveles accesibles a los sentidos. Esta reconstrucción simbólica se considera un sueño dramático, vívido y profundamente significativo” (Underhill, 2017, p. 328). Este tipo de visión puede percibirse sin perturbación del estado “normal” de la consciencia, de ahí que no tenga una dimensión extraordinaria o patológica. En la forma de visión imaginaria persona, la visión coloca ante la mente ese “Algo Otro” del que el místico es consciente en una imagen vívida “estrechamente relacionada con las creencias concretas y las pasiones espirituales del yo y se expresa tan perfectamente en sus aprehensiones de Dios, que no siempre se reconoce su carácter simbólico” (Underhill, 2017, p. 329), imagen que, en los místicos cristianos, será frecuentemente la de Cristo tal como la representan la literatura y el arte.

Al contrario de lo que acaece con las visiones imaginarias pasivas, existen otras que la autora califica como activas cuyo rasgo definidor es que no expresan un pensamiento del yo, sino “un cambio en ese yo y por lo general acompaña a una crisis psicológica” (Underhill, 2017, p.331). Estamos así ante una visión de índole dramática en la que el yo parece estar actuando, no limitándose a mirar, y puede semejarse a las de los sueños con una mayor o menor dosis de simbolismo o realismo. Una visión de esta clase, en muchas ocasiones, puede representar el inicio de una vía unitiva.

Como ya hemos anticipado, esta clasificación de Underhill es, a nuestro juicio, más detallada y precisa que las elaboradas por los otros autores que hemos traído a colación. Los diversos tipos de visión descritos se individualizan por aplicación de un mayor número de rasgos, con el resultado de una más matizada gradación del fenómeno. La visión intelectual se caracteriza por la ausencia de imágenes y se muestra muy próxima a lo incomunicable, de modo análogo a la caracterización de la visión intelectual por parte de san Agustín. Esta categoría de visión guarda bastante parecido con el cuarto tipo de visión de Ricardo de san Víctor, en el que el rasgo decisivo es la ausencia de mediación de figuras sensibles. La visión imaginaria, caracterizada por la presencia de imágenes remite, en todo caso, a un sentido interior, a un órgano interior de la visión. La visión imaginaria pasiva simbólica trae a la mente objetos de la realidad sensible, aunque reconstruidos de forma más o menos defectuosa por unas capacidades humanas imperfectas. Esta categoría parece acomodarse a la visión espiritual “maravillosa” agustiniana en cuanto se refiere a cosas ausentes y en la medida en que lo que se ve está provisto de un significado. Este parece ser también el tercer tipo de visión de Ricardo de san Víctor pues

---

<sup>28</sup> Esta clasificación pretende correlacionar y presentar con cierto paralelismo los fenómenos de la visión y la audición.

se trata de una visión con significado, aunque la apelación de este autor al Espíritu Santo pueda constituir un rasgo específico de su tipología, de la misma forma que la visión corporal caracterizada como la que atañe a las cosas materiales que posee un sentido oculto, tampoco tiene correspondencia en las clasificaciones de los otros autores. La visión imaginaria pasiva personal, en cuanto contemplación directa no mediada de lo Absoluto, pero sí tamizada por las ideas y creencias religiosas del visionario, parece corresponderse mejor con la visión intelectual de san Agustín, una visión que solo se percibe con el intelecto y, en todo caso, con los ojos de la mente, aunque para este filósofo la visión intelectual carece de imágenes. La visión imaginaria activa es una visión dramática en la que el sujeto parece actuar en la escena visionada y puede considerarse como inicio de un proceso unitivo. La visión “espiritual maravillosa” y la visión intelectual de san Agustín podrían participar también de los rasgos de esta última categoría de visión.

## II. Naturaleza y contenidos de las visiones.

Antes de abordar el estudio del objeto del presente epígrafe, creemos necesario realizar unas precisiones terminológicas relativas al empleo por Hildegarda del término visión. Como ha puesto de manifiesto Dronke, “Hildegarda emplea la palabra *visio* para designar tres cosas interrelacionadas: su peculiar capacidad o facultad visionaria; su experiencia de esta capacidad; el contenido de esta experiencia, o sea, todo lo que ve en su *visio*” (Dronke, 1995, p. 203). Esta distinción nos ayudará a penetrar mejor en el sentido de los fenómenos que la autora agrupa bajo la palabra visión, abundantemente empleada en sus escritos. Estos escritos constituyen el punto obligado de referencia, pues en ellos Hildegarda da cuenta en primera persona, y cumpliendo un mandato divino, de su experiencia visionaria. Su testimonio es la prueba más concluyente de lo visto. En apartados anteriores hemos estudiado tres escritos hildegardianos que deben ser de nuevo objeto de estudio, por aportar información imprescindible sobre las visiones de la autora, centrando ahora nuestra atención en aquellos fragmentos más pertinentes al contenido de este epígrafe y que nos pueden ofrecer más pistas en el esclarecimiento de las cuestiones objeto de estudio. Los textos aludidos son la *Protestificatio* de *Scivias* y las cartas a san Bernardo y a Guibert de Gembloux.

En el primer texto, la *Protestificatio* de *Scivias* podemos leer: “Mas las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios. Cómo sea posible esto, no puede el hombre carnal captarlo” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 16), añadiendo más adelante: “Y proclamé y escribí estas cosas no según la fantasía de mi corazón o el de cualquier otro hombre, sino tal como las vi, oí y percibí en los Cielos, por los secretos misterios de Dios” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 17).

En la carta a san Bernardo, cuando le comunica su experiencia, lo hace en estos términos: “Padre, estoy muy angustiada por una visión que se me aparece en el espíritu como misterio, pues nunca la vi con los ojos exteriores de la carne. Yo, miserable de mí y aún más miserable en nombre femenino, vi desde mi infancia grandes maravillas que mi lengua no podría relatar si el espíritu de Dios no me hubiera enseñado a creer” (Cirlot, 1997, p. 123).

La carta a Guibert de Gembloux es el documento en que de forma más extensa testifica su experiencia, respondiendo a la concreta pregunta que el monje le formula acerca de la

naturaleza de su visión.<sup>29</sup> El texto constituye un auténtico tratado visionario y su importancia de primera magnitud deriva de la sinceridad de su tono y de la precisión descriptiva de la vivencia interior. Seleccionamos algunos de los fragmentos que más detalles ofrecen y más nos pueden ayudar en la comprensión de la experiencia visionaria de su autora: “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 pueblos diversos, en lejanas regiones y en lugares que son para mí remotos. Y como veo estas cosas de este modo, las contemplo según el cambio de las nubes y de las otras criaturas. No oigo estas cosas ni con los oídos corporales ni con los pensamientos de mi corazón, ni percibo nada por el encuentro de mis cinco sentidos, sino en mi alma, con los ojos exteriores abiertos, de tal manera que, nunca he sufrido la ausencia del éxtasis. Veo estas cosas despierta tanto de día como de noche. Y con frecuencia estoy atada por enfermedades y atenazada por fuertes dolores [...]. La luz que veo no pertenece a un lugar. Es mucho más resplandeciente que la nube que lleva al sol, y no soy capaz de considerar en ella ni su altura ni su longitud. Se me dice que esta luz es la sombra de luz viviente y, tal como el sol, la luna y las estrellas aparecen en el agua, así resplandecen para mí las escrituras, sermones, virtudes y algunas obras de los hombres formados en esta luz [...]. Y lo que escribo es lo que veo y oigo en la visión. Y no pongo otras palabras más que las que oigo [...]. Y las palabras que oigo y veo en la visión no son como las palabras que suenan en la boca del hombre, sino como llama centelleante y nube movida en aire puro. De ningún modo soy capaz de conocer la forma de esta luz, como tampoco puedo mirar perfectamente la esfera solar. Y de vez en cuando percibo en esta luz otra luz, a la que nombrar luz viviente, que, mucho menos que la anterior, puedo decir de qué modo la veo. Pero, desde el momento que la contemplo, toda tristeza y todo dolor es arrancado de la memoria, de forma que adquiero las maneras de una simple niña y no de una mujer vieja [...] Todo lo que veo y oigo en esta visión lo apura mi alma como de una fuente, aunque esta permanezca siempre llena e inagotable. Mi alma no carece en ningún momento de la luz que llamo sombra de luz viviente, y la veo como si contemplara el firmamento sin estrellas, en una nube luminosa, y en ella veo cosas de las que hablo con frecuencia, y también veo lo que respondo a las preguntas, y procede del fulgor de la luz viviente” (Cirlot, 1997, p. 164).

A la visión propiamente dicha se equipara en los textos la audición, y aunque este término no aparezca expresamente aludido y diferenciado del término visión, este último puede ser entendido con un significado amplio, en el que se comprende implícitamente la idea de la audición, pues las visiones de Hildegarda no solo tienen como objeto las impresiones propias del sentido de la vista, sino que, además, las imágenes o representaciones visuales vienen acompañadas de sonidos y voces que la visionaria escucha.<sup>30</sup> “En la visión misteriosa y en la luz del amor vi y oí” (Cirlot, 1997, p. 50), suele ser la fórmula habitualmente usada en los escritos para introducir la descripción del contenido de las visiones. Como se puede comprobar, se hace referencia tanto a imágenes contempladas como a palabras oídas, a lo que añade Victoria Cirlot el fenómeno de la sinestesia propio de la experiencia mística (Cirlot, 1997, p. 101). Las audiciones de Hildegarda, según María Eugenia Góngora, otorgan sentido a los libros de las Sagradas Escrituras, “pero sobre todo a los textos visionarios de la propia autora. Las ‘audiciones’ pretenden hacer comprensible el sentido ‘intelectual’, ‘místico’, o ‘secreto’, de las propias visiones y de otros textos” (Góngora, 2005, p. 377).

---

<sup>29</sup> Dronke llama la atención sobre el hecho sorprendente de que Hildegarda explicara con tanta profusión de detalles y con tanto detenimiento su experiencia a quien en aquel momento era un perfecto desconocido para ella (Dronke, 1995, p. 233).

<sup>30</sup> En las grandes obras visionarias de Hildegarda se suele seguir un esquema narrativo común en el que a la descripción de la visión por la autora sigue la transcripción de la audición de la voz divina que interpreta lo visto de forma detallada. Esta interpretación, atribuida a la voz divina, es lo que confiere su autoridad a las visiones.

Evelyn Underhill clasifica las audiciones en tres categorías: voz inmediata o inarticulada, que el místico encuentra muchas dificultades en definir; voz interior distinta, perfectamente articulada a la que se reconoce que habla únicamente dentro de la mente; y la alucinación, en la que el sujeto percibe una voz exterior que capta con sus sentidos exteriores. En la primera categoría, que se corresponde con las visiones intelectuales, la autora incluye las audiciones de Hildegarda, que percibe palabras no mediadas, “intelectuales” y que recibe “en un instante” el contenido de sus grandes revelaciones. Este tipo de audiciones, el místico las atribuye invariablemente a la acción directa de la divinidad. “Son en rigor su propia garantía al traer consigo una efusión de nuevo conocimiento o de nueva vida. Tienen menos el carácter de mensajes que el de verdaderas ‘invasiones’ procedentes de más allá del umbral, que trascienden la sucesión y transmiten, ‘de manera repentina verdades o certezas nuevas’. Las ‘palabras intelectuales’ son de hecho, una forma de inspiración. La verdad eterna irrumpe en la mente humana condicionada por lo temporal” (Underhill, 2017, p. 313).

Hildegarda se esfuerza sobremanera para que su escritura refleje de la mejor forma posible el contenido de lo que ve y oye. Pero, aunque sus descripciones intentan ser precisas, lo que se le presenta a sus sentidos interiores no suele ser la realidad, sino algo parecido, percepciones tamizadas por la lente de sus creencias religiosas y de su experiencia íntima de la fe. De ello es consciente ella misma, que no se muestra segura de la exactitud de lo que describe, pues sabe de la insuficiencia de sus capacidades humanas para expresar lo que está tan cargado de significado trascendental.<sup>31</sup> Pero con esto no quiere decir que Hildegarda no esté segura de la verdad de sus visiones y audiciones. De lo que no se muestra segura es de que pueda transmitir fielmente lo que experimenta, pero no alberga ninguna duda acerca de que lo que ve y oye es la Verdad, lisa y llanamente, pues está convencida de que procede de la divinidad, de tal forma que lo que dice no procede de ella sino de Aquel que es el que es, como nos deja escrito su biógrafo al transcribir una carta a un abad (Cirlot, 1997, p. 83). Hildegarda tendría plena certeza de que sus visiones no son una argucia del maligno con el propósito de confundirla. Está muy segura de que las percibe en estado de plena lucidez y que proceden de los reinos celestiales que, en su concepción, tienen tanta realidad o más que las cosas terrenales, aunque no formen parte de estas, reconociéndoles así un estatuto ontológico superior a lo material.<sup>32</sup> En esta convicción y en la total certeza de ser la Verdad de lo que da cuenta, se situaría el origen de la determinación de Hildegarda de que sus escritos permanezcan inalterados para siempre, y de ahí la suerte de maldición que arroja en el final de su *Libro de los méritos de la vida* contra quien se atreva a añadir o quitar algo a lo escrito, en aras a garantizar a toda costa la integridad, la inviolabilidad y la perpetuidad de unas palabras que emanan de la divinidad y no de su imaginación y en cuyo registro escrito la autora no ha tenido otra intervención que ser instrumento de Dios: “El ser humano que vio estas cosas y las reveló escribiéndolas, vive la vida terrenal y no vive, se considera ceniza y no se considera, revela los milagros de Dios no por sí, sino porque éstos la han tocado, tal como la cuerda de una cítara cuando se pulsa produce sonido no por sí, sino porque alguien la ha pulsado. Todo eso es

---

<sup>31</sup> En la carta a Guibert de Gembloux parece pronunciarse en este sentido cuando afirma que “Ni siquiera aquello que veo puedo saberlo de un modo perfecto, mientras estoy al servicio del cuerpo y del alma invisible, pues en ambos hay carencias para el hombre” (Cirlot, 1997, p. 151).

<sup>32</sup> El origen celestial inequívoco de lo que ve y oye en la divinidad y la circunstancia de que nada de lo que expresa es obra suya sino de Dios que la utiliza, en su providencia y sabiduría, como instrumento en manos de un músico, quedan expresados también con la imagen de la autora como pluma en la mano de Dios, que emplea tanto en *Scivias* como en algunas de sus cartas. Al margen de algunas interpretaciones de la imagen en términos de éxtasis, abandono o ascenso espiritual, estimamos que el aspecto más relevante es la nota de humildad, el ser algo que no se tiene en nada, como la pluma, que la voluntad divina mueve a su antojo, sin ninguna intervención propia de quien posee una fuerza es ínfima comparada con la omnipotencia divina.

verdadero, y Él que es verdadero, quiso que se manifestara así en la verdad. Por tanto, si alguien con corazón soberbio por el conocimiento de las Escrituras o simplemente por espíritu presuntuoso tratara de modificar su sentido, es digno de someterse a las penas que aquí han sido descritas. O bien, si alguien para oponerse, elimina algo en particular, es digno de ser privado de los gozos que han sido mostrados” (Hildegarda de Bingen, 2014, p. 254).

Hildegarda ve con los ojos de la mente imágenes, y con la visión aprende, ayudada por la voz divina que le explica el sentido de las mismas. En la mayoría de las ocasiones, emplea en sus descripciones visionarias el verbo ver, en expresiones tales como “Luego vi un gran instrumento redondo y umbroso” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 47), “Entonces vi, entre el Aquilón y el Oriente, un monte muy grande” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 48), “Después vi una luz muy esplendorosa y, en ella, una forma humana del color del zafiro” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 111), entre otras muchas que se contienen en *Scivias*. Excepcionalmente, utiliza el verbo mirar, denotando una actitud activa en relación con lo contemplado, en expresiones tales como “Luego miré y he aquí que todo el suelo del edificio parecía un cristal diáfano que irradiaba un serenísimo fulgor” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 445), y “Después de esto miré y he aquí que, en el ángulo septentrional, donde convergen las dos partes de la muralla del edificio mencionado, había una cabeza de prodigiosa forma” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 329). La nota distintiva de sus visiones es que la percepción por medio de los sentidos interiores no apaga la actividad de los sentidos exteriores cuya funcionalidad se mantiene intacta, lo que implica que la visionaria se mantenga en estado de plena consciencia, en situación de alerta y vigilia, siendo ajena su experiencia al sueño o a estados de consciencia alterados como el trance o la alucinación en los que, por causas explicables desde la psicología, pueden percibirse imágenes visuales o auditivas.<sup>33</sup> La autora pone especial cuidado en dejar claro al lector que durante su visión no alcanza el éxtasis.<sup>34</sup> En definitiva, podríamos caracterizar esta vivencia, en términos afortunados de Régine Pernoud, como estado de consciencia inspirada, como reza el título de su obra sobre Hildegarda.<sup>35</sup>

La palabra éxtasis alude a una experiencia de salida relacionada con las últimas etapas del proceso místico tradicionalmente conocidas como vía contemplativa y vía unitiva, en la que confluyen aspectos y fenómenos propios de otras experiencias de límites difusos como el raptó, el estado teopático o la transformación, parecidos o que se confunden con el éxtasis, con los que se trata de caracterizar un hito relevante del camino místico. En esa vía, el éxtasis representa un momento “particularmente intenso y externamente perceptible del estado del sujeto”

---

<sup>33</sup> La peculiar naturaleza de la visión hildegardiana aparece descrita con toda precisión y de forma sintética por Victoria Cirlot: “Las visiones contempladas (*uisiones uero quas uidi*) suceden en un estado despierto y de atención (*uigilans*), de plena consciencia (*circumspecta in pura mente*) y son un don de Dios (*secundum voluntatem Dei*). Es un acontecimiento de la interioridad, que se recibe con los sentidos del hombre interior en que visión y audición se mezclan sinestésicamente (*oculis et auribus interioris hominis*)” (Cirlot, 2005, p. 13).

<sup>34</sup> El éxtasis se valoraba negativamente en tiempos de Hildegarda por su relación o identificación con estados de enajenación mental.

<sup>35</sup> Este sería el momento apropiado de hacer referencia a las tesis de algunos estudiosos de la psicología que han identificado las causas de las visiones hildegardianas en el terreno de lo estrictamente fisiológico o patológico. Charles Singer diagnosticó a Hildegarda como enferma de migraña a partir de sus imágenes de *Scivias*, de las que dedujo el síntoma del escotoma centelleante que se manifiesta por jaquecas periódicas, visión borrosa y contemplación de luces en forma de un muro en zigzag. En esta misma dirección abundan los estudios de Oliver Sacks quien en su libro *Migraña* dedica un apéndice a las visiones de Hildegarda. El autor confirma con toda rotundidad la afección migrañosa que se deduce de la descripción de visiones tales como la lluvia de estrellas, que se explicaría como “lluvia de fosforescencias en tránsito a través del campo visual, y que ese paso era seguido de un escotoma negativo” (Sacks, 1997, p. 363), aunque en definitiva este autor reconoce al menos implícitamente que la migraña sirve de poco para la explicación del fenómeno visionario, aunque puede provocar “ataques extáticos religiosos”. Dronke se refiere a la enfermedad de Hildegarda de la que ella deja cumplida constancia en sus escritos pero deja en el aire la cuestión de si tal enfermedad sería casua de las visiones, o serían estas las causantes de la enfermedad por el agotamiento y el estrés físico que producían.

(Martín, 2003, p. 399), escribe Juan Martín Velasco, para quien el éxtasis ya no constituye, como antaño se entendía, el punto culminante del estado místico, sino un hito frecuente en la vida del místico. De ello resulta que el éxtasis no es connatural ni definidor de la vida mística, en el sentido de algo que necesariamente tenga que darse para que se pueda adjudicar la etiqueta de lo místico y que la experiencia extática, en cuanto a sus efectos físicos y psicológicos, puede alcanzarse en ámbitos ajenos a la mística e incluso a la religión - *v.gr.* el arte o la locura-, y ser provocada de forma voluntaria, a veces, empleando métodos artificiales. El éxtasis pone de manifiesto la repercusión de experiencias humanas muy intensas sobre el psiquismo y la corporalidad de los sujetos que las sufren y en su descripción pueden identificarse dos elementos: uno negativo, el “trance extático”, consistente en un estado somático anormal que comprende como rasgos más importantes: alienación más o menos completa de los sentidos, inhibición de la actividad motriz, del habla, de los gestos, acompañado de ralentización del ritmo de la respiración y del pulso, de disminución del calor vital, de la suspensión de las facultades, y abolición más o menos completa de la conciencia empírica. En el aspecto positivo, el éxtasis consiste en una intensa concentración de la mente, la imaginación o la afectividad en un objeto único (*cf.* Martín, 2003, p. 399). Evelyn Underhill realiza una categorización parecida del estado extático, destacando tres aspectos bajo los que puede ser objeto de estudio: el físico, el psicológico y el místico. Desde el punto de vista físico se asimila al estado de trance. Desde el punto de vista psicológico, el éxtasis es considerado como la forma más perfecta de un estado que denomina “monoideísmo total”, que tiene lugar cuando la atención a una sola cosa y la inatención a las demás son tan completas que el sujeto entra en trance, retirándose la conciencia de los centros que reciben los mensajes del exterior y que les dan respuesta. Desde el punto de vista místico, es un acto de percepción espiritual exaltado que representa, en palabras de la autora, “la máxima expansión posible de la conciencia espiritual en dirección al Puro Ser” (Underhill, 2017, p. 412).

Como ya se ha indicado, Hildegarda asegura de forma terminante que sus visiones no tienen lugar en estado de éxtasis, y así lo testifica su último secretario Guibert de Gembloux en una carta al monje Bovo, en la que le refiere que “También afirma que recibe sus visiones no mientras duerme sino en estado de vigilia, de modo tal que jamás sufre en ellas la pérdida de conocimiento propia del éxtasis” (Fraboschi et al., 2015, p. 96). De este y de otros escritos hildegardianos se extrae que el estado en que recibe la visión es de plena consciencia, en tanto que se mantienen en su total operatividad las facultades sensoriales e intelectuales que no sufren ningún tipo de suspensión o interrupción, y este es el sentido cotidiano en el que se emplea la palabra éxtasis, que alude así a los efectos exteriormente apreciables, y que más llaman la atención y la curiosidad de quienes los observan, sin más apelación al tecnicismo. Recuérdese además que la palabra éxtasis suele atribuirse a una amplísima variedad de fenómenos, por lo que su uso puede, a menudo, llevar a confusión sobre la verdadera esencia de ese estado y sobre sus efectos. La mayoría de los estudiosos han considerado, a la vista de los textos, que las visiones de Hildegarda tienen un carácter didáctico, y no extático, pues con ellas la autora pretende transmitir un conocimiento anterior, de cara a enseñar sobre las verdades de la fe. Georgette Épiney-Burgard y Émilie Zum evidencian una posible excepción a esta caracterización general del éxtasis en un episodio visionario narrado en la *Vita*<sup>36</sup> en el que aprecian que la autora “describe aquí una pérdida de la conciencia individual que le hace acceder a otra dimensión de la conciencia” (Épiney-Burgard y Zum, 1998, p. 42). Victoria

---

<sup>36</sup> “Un tiempo después vi una visión maravillosa y misteriosa, de tal modo que todas mis vísceras fueron sacudidas y apagada la sensualidad de mi cuerpo. Mi conocimiento cambió de tal modo que casi me desconocía a mí misma. Se desparramaron gotas de suave lluvia de la inspiración de Dios en la conciencia de mi alma como el Espíritu Santo empapó a san Juan...” (Cirlot, 1997, p. 68).

Cirlot y Blanca Garí entienden, sin embargo, que no es posible afirmar que Hildegarda cayera en éxtasis en esta concreta visión pues es descrita posteriormente en el prólogo del *Libro de las obras divinas*, que en ella tuvo su origen, en estos términos similares a los de otras visiones anteriores: “Despierta de cuerpo y mente en los misterios celestes, lo vi con los ojos interiores de mi espíritu y oí con los oídos interiores, y no en sueños ni éxtasis” (Cirlot y Garí, 2008, p. 62).

Algunos estudiosos de las visiones hildegardianas como Victoria Cirlot y Josep M. Català, al reflexionar sobre su naturaleza, han acogido las tesis de Corbin sobre las formas imaginales. Esta sugerente teoría sostiene que “el órgano de las visiones, del grado que sean, tanto para los filósofos como para los profetas, no es ni el intelecto ni los ojos de la carne, sino los ojos del fuego de esa *Imaginatio vera* de la que la Zarza ardiendo es para Sohrevardi, la tipificación. En la Forma sensible es, por lo tanto, la Forma imaginal misma la que es de inmediato y a la vez la Forma percibida y el órgano de la percepción visionaria. Las Formas teofánicas son por esencia Formas imaginales” (cit. en Català, 2019, p. 373). Las imágenes percibidas en las visiones de Hildegarda, serían así, al mismo tiempo, las propias imágenes y el órgano de percepción; las imágenes son ellas mismas también, en términos de Català, “el instrumento necesario para ver lo que en ellas se representa” (Català, 2019, p. 374).

Sobre la tipología de las visiones hildegardianas, ya hemos aludido a la diferente naturaleza de la visión que le acompañaba desde la infancia y de la visión que le sobrevino como acontecimiento en el año 1141, que se encuentra en el origen de la composición de su libro *Scivias* y en la que comprendió de forma instantánea el sentido de las Sagradas Escrituras. Ambos tipos de visión son diferenciados en la carta a san Bernardo que, recordemos, es de fecha posterior a la visión del precitado año. De otra parte, la luz como componente predominante del contenido de la visión, fenómeno sobre el que Hildegarda trata de ofrecer innumerables detalles reveladores de múltiples gradaciones e intensidades, constituye otro criterio de distinción de las visiones. Esta tipología visionaria en función de la luz aparece bien desarrollada en la carta a Guibert de Gembloux. La luz que Hildegarda califica como sombra de luz viviente es una luz difusa que todo lo inunda y no puede situarse espacialmente con precisión como si de algo corpóreo se tratara. Se refleja en las Sagradas Escrituras y otros textos sagrados que Hildegarda aprende, también por reflejo de esa luz que irradian. Pero la autora no puede dar más detalles en cuanto a su esencia, pues no puede percibirla con exactitud, como tampoco puede percibir al sol contemplándolo directamente. Es una luz serena que opera a modo de reflejo, de sombra de otra luz mucho más intensa y cegadora. Obsérvese lo extraordinario de esta clase de luz que produce paradójicamente sombra; es la luz viviente en sí misma y no ya su sombra, que se percibe solo en momentos puntuales y es mucho más indescriptible para Hildegarda que su sombra, ya de por sí de casi imposible caracterización. Georgina Rabassó ha querido ver en esta caracterización de la Luz viviente expresiones propias del lenguaje de la teología negativa: la expresión “sombra de luz viviente” “presenta reminiscencias de la teología negativa (en concreto, de la imagen de la tiniebla luminosa) de Pseudo Dionisio Areopagita” (Rabassó, 2013, p. 106). A nuestro juicio, la luz viviente representa lo inefable por incognoscible. La diferencia entre la Luz viviente y su sombra es la misma que existe entre mirar cara a cara a la divinidad y su visión por medio de un espejo (visión especular), según la distinción de San Pablo en 1 Corintios 13, 12, distinción congruente con la imposibilidad de la visión directa del rostro de Dios que Él mismo hace saber a un Moisés, deseoso de contemplar la gloria de su presencia, permitiéndole solamente verla por detrás, como de pasada, porque la visión directa de la divinidad es incompatible con la vida, según relato de Éxodo 33, 21-23. Esta lectura de la distinción de las visiones hildegardianas encuentra un escollo precisamente en esa imposibilidad de toda visión divina cara a cara y sin mediación en el contexto de la vida terrenal. La dificultad podría salvarse argumentando, quizá

de manera algo forzada, que la visión de la luz viviente se produce en un estado de conciencia asimilable a la muerte física, por su abstracción absoluta de cualquier percepción exterior sensible o intelectual, en una experiencia unitiva con la divinidad acompañada de la aniquilación o disolución del yo, contexto en el que la visión sería la visión beatífica, a que Hildegarda parece aludir con esa felicidad sin límites, propia de la inocencia de la niñez, que siente con la visión de esa luz viviente.<sup>37</sup> Pero esta interpretación obligaría a sostener una experiencia mística que lleva la vía unitiva a sus últimos extremos, lo que es de difícil fundamentación en los escritos de la autora y equivaldría, al mismo tiempo, a atribuirle una actitud presuntuosa, pues la narración de su experiencia de la visión de la luz viviente sería tanto como dar fe de que ve a Dios cara a cara, y de que continúa con vida para contarlo, algo que no está al alcance de ningún mortal.

La inclusión de las visiones hildegardianas en las categorías de las clasificaciones de las visiones en general, presenta no pocas dificultades por la complejidad extrema de un fenómeno que afecta en exclusiva a la subjetividad de quien lo experimenta, cuyo influjo se ha de proyectar necesariamente en cualquier intento de comunicación o de manifestación exterior de lo vivido. Las vivencias, así percibidas y expresadas, son difíciles de reconducir a categorías teóricas de límites inciertos y dentro de los cuales resulta inseguro cualquier intento de acomodo, que incluso puede resultar a menudo forzado. Por estas razones, la clasificación de las visiones de Hildegarda no puede sino tener carácter provisional y meramente aproximativo. Los autores en general se han inclinado por considerar las visiones de Hildegarda como visiones espirituales según la clasificación de san Agustín. Victoria Cirlot admite la posibilidad de considerar como visión intelectual aquella ya aludida que dio origen a su *Libro de las obras divinas*, ya que la voluntad de la persona no interviene para nada, “pues se encuentra invadida por la divinidad misma, que es quien realmente ve y oye y por tanto tiene lugar un completo ‘desconocimiento de sí’” (Cirlot, 2005, p. 21). Si lo que identifica a las visiones intelectuales agustinianas es la ausencia de imágenes, no podemos incluir en esa clase las visiones de Hildegarda, quien ve imágenes, por cierto, muy nítidas, por lo que la categoría más apropiada para su inclusión sería la de visiones espirituales “maravillosas”,<sup>38</sup> que se identifican con imágenes provistas de significado, es decir de contenido simbólico, y que se ven con los ojos interiores con la nitidez propia de los exteriores. Esta categoría se correspondería, como más arriba hemos argumentado, con el tipo de visión de Ricardo de san Víctor que tiene un componente de inspiración en lo divino y en la que las imágenes presentan semejanzas formales con las cosas terrenales, esto es, tienen naturaleza simbólica, de modo que nos permiten conocer lo invisible por medio de lo visible. Congruentemente con todo ello, las visiones de Hildegarda podrían encuadrarse, además, en la categoría de visión pasiva simbólica de Underhill, en la que es decisiva la presencia de imágenes que reconstruyen simbólicamente la realidad, aunque algunas podrían acomodarse también en la clase de la visión pasiva personal, al desempeñar un papel decisivo la subjetividad permeada por lo divino en el marco de una concreta experiencia de la fe.

---

<sup>37</sup> Alguna corriente de estudios psicológicos podría considerar este sentimiento de júbilo infinito de Hildegarda como una manifestación de éxtasis inherente al estado místico, que se explicaría en términos de “puras regresiones y reexperiencias de la bendición de la lactancia” (Raymond Prince y Chales Savage en Huxley, et al., 1979, p. 105).

<sup>38</sup> Esta es la postura de María Eugenia Góngora quien entiende que la expresión *visio mystica* empleada por Hildegarda ha de ser entendida en términos de “una ‘visión 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” (Góngora, 2005, p. 378).

### III. Escribir por mandato divino.

“Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia en Jesús, estaba desterrado en la isla llamada Patmos a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. El día del Señor fui arrebatado en espíritu y escuché detrás de mí una voz potente como de trompeta que decía: ‘Lo que estás viendo, escríbelo en un libro y envíalo a las siete iglesias...’”. (Apocalipsis 1, 9-11). Estas palabras de los inicios del libro visionario por excelencia de la tradición cristiana, vienen a la mente al leer las narraciones hildegardiana en las que la visión le transmite el mandato de la divinidad de dejar por escrito el mensaje visionario. Juan de Patmos, el evangelista, es uno de los personajes escriturarios de referencia para Hildegarda. La asimilación y puesta en un rango similar de su texto sobre el mandato de escritura recibido, al de parecido tono y nivel de inspiración del libro sagrado, que parece desear imitar, tendría como propósito reforzar considerablemente la autoridad de esa escritura en la que refleja cuanto ve y oye, dejando bien patente que la orden divina proviene de la misma instancia suprema que la de Juan y que su misión de transcripción fiel es equivalente a la del evangelista. Volvamos a los textos hildegardianos más significativos.<sup>39</sup>

En la *Protestificatio de Scivias* Hildegarda atribuye a la voz celestial estas palabras expresivas del mandato de escribir: “Oh frágil ser humano, ceniza de cenizas y podredumbre de podredumbre: habla y escribe lo que ves y escuchas. Pero al ser tímida para hablar, ingenua para exponer e ignorante para escribir, anuncia y escribe estas visiones, no según las palabras de los hombres, ni según el entendimiento de su fantasía, ni según sus formas de composición, sino tal como las ves y oyes en las alturas celestiales y en las maravillas del Señor; proclámalas como el discípulo que, habiendo escuchado las palabras del maestro, las comunica con expresión fiel, acorde a lo que este quiso, enseñó y prescribió. Así dirás también tú, oh hombre, lo que ves y escuchas; y escríbelo, no a tu gusto o al de algún otro ser humano, sino según la voluntad de Aquel que todo lo sabe, todo lo ve y todo lo dispone en los secretos de Sus misterios. Y de nuevo oí una voz que me decía desde el cielo: Anuncia entonces estas maravillas, tal como has aprendido ahora: escribe y di” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 15). El acto de escritura de Hildegarda es representado en una ilustración en miniatura de *Scivias*.<sup>40</sup> Aparece sentada en su celda recibiendo las visiones que escribe en una tablilla de cera. A su cabeza llegan unas llamaradas que proceden de las nubes, a modo de las lenguas de fuego que emanan del Espíritu Santo en Pentecostés. En la imagen aparece también su secretario Volmar quien para escuchar atentamente a Hildegarda introduce su cabeza en la habitación por una ventana. El tamaño menor con el que es representado el colaborador denota inferioridad de rango, coherente con su función de escribir lo que se le manda en un libro.<sup>41</sup>

También encontramos referencias al mandato divino de escribir en la *Vita*, si bien que en el fragmento siguiente no se expresa la voz en primera persona de Hildegarda, sino que quien habla es su biógrafo: “...y llegó el tiempo en que su vida y sabiduría habrían de manifestarse

---

<sup>39</sup> En el siglo XII se constata el inicio de la tendencia en la tradición cristiana a dejar constancia escrita de la palabra de los profetas y de Cristo, aunque en sus albores, sobre todo en el ámbito monástico, la escritura tiene vocación de lectura en voz alta, al menos de forma musitada. Los dos medios de expresión, voz y escritura, están llamados a coexistir en esa época, aunque la oralidad será el predominante en la religiosidad popular. Este proceso ha sido muy bien descrito por Ítalo Fuentes Bardelli, a cuyo estudio nos remitimos. (Fuentes, 2007).

<sup>40</sup> Algunos estudiosos han sostenido que las ilustraciones de sus libros visionarios se ejecutaron bajo la supervisión de la propia Hildegarda.

<sup>41</sup> En el *Libro de las obras divinas* se contienen ilustraciones similares sobre el episodio del registro escrito de los mensajes visionarios, aunque aquí aparece también una figura femenina que podría ser la colaboradora Richardis. También están representados Hildegarda con las tablillas y Volmar con el libro, ambos, en acto de escribir; Volmar en un habitáculo separado de las mujeres, quizá en cumplimiento de las reglas monásticas de clausura sobre prohibición de contacto en el mismo espacio físico entre hombres y mujeres. Otra vez se representa la lengua ígnea que, procedente de la nube de la divinidad, se derrama sobre la cabeza de la visionaria, infundiendo el mensaje.

para la salvación de muchos. La voz de Dios le instaba a escribir lo que hubiera visto u oído. Ella lo retrasaba por vergüenza femenina, temiendo, además, no solo la jactancia del vulgo, sino los juicios temerarios de los hombres. Pero un violento aguijón la obligó a no dudar más en descubrir los secretos revelados del cielo” (Cirlot, 1997, p. 39). Como en otras ocasiones en que Hildegarda se muestra reticente o demoraba el cumplimiento de los mandatos de la voz, la enfermedad se convierte en castigo divino y señal inequívoca que muestra la obligatoriedad de su cumplimiento, al que reconduce la conducta de la renuente. En este episodio concreto, padecido el sufrimiento de la enfermedad, la autora ya no dudará más sobre esa tarea de difusión escrita de los mensajes recibidos, y aparcará sus dudas definitivamente, deducidas de su condición femenina, que pudieran provocar el cuestionamiento de la autenticidad de un mensaje pretendidamente divino que es expresado por una mujer, a quien por el hecho de serlo se consideraría de escasa capacidad, en un ambiente social dominado por los varones. Aunque estas sean las razones manifiestas de esa resistencia a escribir, a lo mejor, podrían ser interpretadas, en clave mística, como ese fenómeno que San Juan de la Cruz ha dado en llamar “noche oscura del alma”. Pudiera ser así y pudieran identificarse estos periodos de inseguridad que comportan la ausencia de escritura, con episodios de oscuridad y silencio en los que la visión y la audición se interrumpen y cuya reanudación, anunciada por una señal dolorosa, marca el inicio de una nueva etapa de iluminación que se traduce en la continuación de la escritura. Fenómeno que, por otra parte, podría ser identificado en otros episodios, tales como este que narra en su *Vita*: “Durante un tiempo no podía ver luz alguna por una niebla que tenía en los ojos, y un peso enorme me oprimía el cuerpo, de modo que no podía levantarme y yací con tremendos dolores” (Cirlot, 1997, p. 14). Esta lectura sería coherente con la concepción del camino místico como una serie de oscilaciones que experimenta el yo entre “estados de placer” y “estados de dolor”, como sostiene Evelyn Underhill (Underhill, 2017, p. 428), fenómeno inherente a la condición humana del místico y a su debilidad.<sup>42</sup>

La visión inspira también la escritura de la vida de san Disibodo que Hildegarda compuso a solicitud de los monjes. “Oré invocando al Espíritu Santo y en verdadera visión miré hacia la verdadera sabiduría, y según me enseñó así escribí la vida, y los méritos de este santo” (Cirlot, 1997, p. 89). También le fue infundida por Dios la escritura del *Libro de las obras divinas*: “en el que, tal y como Dios omnipotente me infundió vi la altura, la profundidad y la anchura del firmamento, y de qué forma han llegado a estar en él el sol, la luna, las estrellas y todo lo demás” (Cirlot, 1997, p. 89). La característica decisiva de su escritura como fruto de revelación divina es resaltada, a modo de conclusión, por su biógrafo quien expresa que “sus escritos fueron ordenados por Dios y revelados a los hombres a través de ella, en quien la sabiduría de Dios se sentaba como en un poderoso trono con sublime autoridad” (Cirlot, 1997, p. 89). Y la misma constancia manifiesta del carácter de revelación divina existe sobre el *Libro de los méritos de la vida*: “A pesar de la fatiga por tantas tribulaciones, llevé a término el *Liber vitae meritorum*, que me fue revelado por la gracia de Dios” (Cirlot, 1997, p. 64).

Sobre la forma de materializarse el acto de escritura, en la *Vita* se dice que “lo que ella oía o veía en espíritu, con el mismo sentido y las mismas palabras lo escribía llena de cautela y pura de espíritu, y lo decía con la boca, de tal forma que con un solo colaborador fiel tenía bastante. Este ponía los tiempos, casos y géneros correctos según el arte gramatical que ella desconocía, pero no añadía ni quitaba nada del sentido o para la comprensión” (Cirlot, 1997, p.

---

<sup>42</sup> En la noche oscura el místico “pierde contacto con la realidad absoluta que ya ha conocido. Todo lo que le queda durante este periodo de sequía es el mundo fenomenológico que, en contraste, es aburrido, limitado y falto de sabor. La puerta del inconsciente profundo, que le comunica con el principio integrador universal, se ha cerrado para él; se siente expulsado y de ello puede resultar una profunda depresión” (Claire Myers Owens en Huxley et al., 1979, p. 147).

49). Esclarecedoras palabras que nos permiten visualizar el proceso de puesta por escrito del contenido de la visión. Hildegarda recibe el mensaje en espíritu, es decir, lo percibe con los sentidos interiores. Ella misma lo escribe en la tablilla de cera, como podemos apreciar en las miniaturas, tal como lo percibe, sin ningún ajuste o adaptación de índole gramatical, y al mismo tiempo que lo escribe, lo vocaliza para que su secretario lo escuche y pueda escribirlo conformado ya a las reglas de la gramática de la lengua latina,<sup>43</sup> con la finalidad de lograr su inteligibilidad y facilitar su transmisión, objetivos expresos de la voluntad divina, cuyo cumplimiento se facilitaría además por el hecho de ser el latín la lengua elegida, ya que en aquella época traspasaba las fronteras políticas y su uso estaba muy difundido entre las clases ilustradas europeas, lengua a la que Hildegarda aludía como el latín de los filósofos, en la que no se sentía muy versada.<sup>44</sup> Se trataría así de traducir a un lenguaje humano, el mensaje que le llega directamente de la voz, “en bruto” y sin ningún tipo de pulido gramatical, pues en otro caso, su contenido sería difícilmente aprehensible por los hombres. Su secretario no hace sino traducir a la lengua humana escrita un mensaje cifrado en código divino, y como en todo acto de traducción, debe mantenerse inalterado el sentido o el significado de lo que se vierte a la lengua de los hombres, pues ello viene exigido por la procedencia divina del mensaje cuya integridad se debe mantener, contexto en el que se inscribe la prohibición de alteración de los escritos a que más arriba nos hemos referido. La propia Hildegarda manifiesta que esos objetivos le han sido marcados por la visión en una carta transcrita parcialmente en la *Vita*: “Como las cosas que te han sido manifestadas arriba no puedes expresarlas en la forma habitual de la lengua latina, porque no se te ha concedido ese hábito, aquel que tenga la lima no debe descuidar completarlo hasta el sonido apropiado a los hombres” (Cirlot, 1997, p. 50).

¿Podría identificarse el procedimiento de escritura de Hildegarda con el fenómeno que los estudiosos de la mística denominan escritura automática? Podríamos arriesgarnos a sostener la posibilidad de que su composición escrita estuviera dominada por un impulso automático o descontrolado, nacido de la inspiración divina, en el sentido de que “la mano del yo consciente parece haberse convertido en agente de otra personalidad” (Underhill, 2017, p. 334), personalidad divina en este caso. La forma de escribir de la que da cuenta su biógrafo “...con el mismo sentido y las mismas palabras lo escribía llena de cautela y pura de espíritu, y lo decía con la boca” (Cirlot, 1997, p. 49) parece reforzar la calificación de automática de su escritura, que se concretaría así en una escritura muy rápida sobre las tablillas, en las que trataría de verter apresuradamente y sin pérdidas de información, las ideas recibidas de la voz, sin ninguna elaboración gramatical ni afectación estilística que pudiera retardar su registro, lo que parece coherente con esa actitud de cautela y pureza de espíritu que la dominaba. Su escritura se materializaría así en puro esquematismo, con la máxima economía de palabras, conformando un estilo que bien podría considerarse como “telegráfico”.<sup>45</sup>

Los estudiosos de la obra hildegardiana, han ofrecido las siguientes conclusiones como resultado de sus investigaciones sobre la autoría de las obras, de las que nos da cuenta Victoria Cirlot: Hildegarda escribió de su propia mano todas sus obras teológicas en tablillas de cera,

---

<sup>43</sup> En la carta a san Bernardo parece darse a entender que la primera escritura en las tablillas podría realizarse en lengua alemana, en tanto que lengua materna de Hildegarda, de la que no conocería con precisión los rudimentos gramaticales, aunque otros autores consideran que la lengua que debía traducirse al latín era una lengua ignota de índole celestial (Cirlot, 1997, p. 101).

<sup>44</sup> Georgina Rabassó ha precisado que el desconocimiento de la lengua latina se referiría a las normas de la retórica en tanto que hace expresa mención al “análisis de las partes del texto” (Rabassó, 2016, p. 17).

<sup>45</sup> Evelyn Underhill nos proporciona un ejemplo muy ilustrativo de este tipo de escritura, el de Jacob Böhme quien relató su experiencia en estos términos: “Y, aunque podría yo haber escrito de una manera más exacta, verdadera y llana, la razón es esta: que el fuego ardiente obligaba muchas veces a seguir adelante con rapidez, y la mano y la pluma tenían que apresurarse a seguirlo, ya que viene y se va como un chubasco súbito” (Underhill, 2017, p. 337).

este material era copiado por su secretario Volmar en pergaminos que eran revisados por Hildegarda y por el secretario que mejoraba la gramática, saliendo de ahí la última copia (Cirlot, 1997, p. 101).<sup>46</sup> Otros escritos de Hildegarda, como las cartas, expresan un modelo distinto en cuanto al registro y transmisión del mensaje divino. En una carta al obispo de Bamberg, fechada en torno a 1163, Hildegarda se expresa así: “Oh padre, yo, pobrecita forma, he mirado a la verdadera luz y, según lo que vi y oí en visión verdadera y me fue expuesto lo que tú me pediste que te expusiera, te lo transmito ahora no con mis palabras sino con las de la verdadera luz, en las que no hay defecto alguno”(Cirlot, 1997, p. 138). Parece como si en ocasiones la autora se atreviera a transmitir directamente lo recibido, en los propios términos de la verdadera luz, sin emplear sus propias palabras y sin necesidad de ayuda en cuanto a su corrección gramatical y a su traducción.

Sería conveniente ahora, para cerrar este epígrafe, reflexionar sobre el lenguaje hildegardiano, en concreto sobre el aspecto de si podría adjudicársele o no el calificativo de místico, de acuerdo con la caracterización de esta forma expresiva elaborada por los estudiosos de la mística. Lo que define de manera determinante el lenguaje místico es su naturaleza de expresión de una intensa experiencia interior de relación con la divinidad, experiencia que, por propia naturaleza, es la más inefable de todas. Este lenguaje, que se puede inscribir sin grandes dudas dentro de la categoría más amplia del lenguaje religioso, dista del lenguaje teológico y del filosófico. Estamos ante un lenguaje descriptivo que se caracteriza por lo que los autores han denominado como “transgresividad”, que consiste, en palabras de Juan Martín Velasco, “en la constante tendencia a llevar el sentido primero de los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y en la utilización simbólica de todos ellos” (Martín, 2003, p. 53), en el uso de fórmulas exclamatorias y de superlativos que a veces se tornan en diminutivos, en el empleo de figuras retóricas como la metáfora, la paradoja y la antítesis. Muchos de estos rasgos confluyen en el lenguaje de Hildegarda. Su lenguaje, que no busca el artificio poético para persuadir deleitando, sino propiciar la conversión de las almas, es autoimplicativo pues en sus grandes obras visionarias siempre emplea la primera persona; es además testimonial, en la medida de que da cuenta de una experiencia que ha visto y oído y que le es imposible silenciar porque con ello transgrediría un mandato divino; su tono es indiscutiblemente descriptivo; recurre con profusión al significado simbólico de los vocablos; emplea recursos estilísticos atrevidos, y su propia experiencia de escribir es un acto de compromiso por medio del cual se adhiere interiormente a lo que escribe, que no versa sobre verdades de su propia invención, pues de ningún modo trata de superar la Revelación sino de interiorizarla y transmitirla.

#### **IV. Luz, imágenes y símbolos.**

En sus visiones Hildegarda ve luz. Ya hemos hecho referencia a las distintas clases de luz que percibe, según confiesa en la carta a Guibert de Gembloux. Para Victoria Cirlot “en casi todas las visiones predomina una luz de alborada, que se torna rojiza, rutilante, es decir, la luz propiamente visionaria, como también lo es la crepuscular, en la indeterminación de día y noche, y en su iluminación ‘otra’ procedente de ‘otro mundo’” (Cirlot, 2005, p. 104). El intenso

---

<sup>46</sup> De las dudas de los autores sobre la cuestión de los colaboradores de Hildegarda, da cuenta Georgina Rabassó quien concluye respecto del personaje femenino que, si la colaboradora de *Scivias* es Richardis, esta no podría ser a quien se alude en obras posteriores ya que falleció en 1152 poco después de concluirse la redacción de *Scivias*, “Todo parece indicar que se trata de dos colaboradoras distintas” (Rabassó, 2013, p. 104), concluye Rabassó. Por lo que se refiere a los secretarios, no plantea duda alguna el papel de Volmar. Más dudas suscita la intervención de Guibert de Gembloux “fino letrado, marcó sus últimas obras con un estilo más florido, lo que ella, por otra parte, deploró” (Épiny-Burgard y Zum, 1998, p. 39).

y variado cromatismo visionario puede apreciarse en el siguiente fragmento de *Scivias*: “Después vi una luz muy esplendorosa y, en ella, una forma humana del color del zafiro, que ardía entera en un suave fuego rutilante. Y esa esplendorosa luz inundaba todo el fuego rutilante, y el fuego rutilante, la esplendorosa luz; y la esplendorosa luz y el rutilante fuego inundaban toda la forma humana, siendo una sola luz en una sola fuerza y potencia” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 111). Como puede comprobarse, la luz se distingue del fuego en un primer momento para después confundirse con él, inundando la figura humana que se describe y formando una sola luz que se torna en luz ígnea matizada por el color del zafiro. Es la expresión simbólica del misterio de la Trinidad en el que las tres personas, que son un solo Dios, se representan en una conjunción de luz y color, cuyo resultado es la confusión en un algo único indiferenciado que se describe mediante el recurso a lo visual, integrado por la luz, el fuego y el color zafiro.<sup>47</sup> En el siguiente fragmento de la misma obra, se aprecia, sin embargo, una luz en la que ya no es posible diferenciar colores, es la luz en su intensidad máxima, luz que ciega los ojos exteriores y no permite distinguir matices ni gradaciones, y en esta luz los colores son indistinguibles, porque, en su esencia, la luz se compone de todos, como nos enseña la teoría física de la luz. Es la mejor expresión de lo Absoluto, del Dios Uno y Trino en su absoluta simplicidad: “Miré y vi un gran monte color de hierro. En su cima se sentaba un ser tan resplandeciente de luz que su resplandor me cegaba. En cada uno de sus costados se extendía una dulce sombra semejante a un ala de anchura y largura prodigiosas [...] Pero del que se sentaba en la cima del monte comenzaron a brotar multitud de centellas con vida propia, que revoloteaban muy suavemente alrededor de estas imágenes” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 21). En este texto también irrumpe una luz centelleante, luz irradiada de la divinidad que absorbe en sí todos los colores, y que, como si tuviera vida propia, inunda el ambiente visionario y se mueve y juguetea alrededor de las figuras. Esta luz que centellea y deslumbra impidiendo la visión es la que Hildegarda va a asociar indisoluble e invariablemente a la divinidad. “En el trono se sentaba un Ser viviente, inmerso en la luz de una prodigiosa gloria, y de una claridad tal, que no pudiste verlo con nitidez; tenía en su pecho una masa cenagosa de limo negro, cuyo tamaño era como el corazón de un hombre grande, rodeado de piedras preciosas y de perla” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 270). La luz cegadora, según la interpretación de la autora, va a estar en la raíz de la incognoscibilidad de los misterios divinos, pues esta luz es de tal intensidad que va a impedir cualquier comprensión de estos por los medios del conocimiento humano que, precisamente por su acción, quedan desactivados e inhábiles para entender lo que solo es aprehensible por vía de la fe. La luz va a impedir la visión de la divinidad cara a cara, pero va a posibilitar la visión especular porque la luz se refleja en el agua, y este reflejo lo percibe el ojo interior, y en esto y no otra cosa estriba la fe: la percepción en el espejo de la vida de aquello que, perteneciente al ámbito de lo divino, el ojo exterior no es capaz de ver. “El hombre que, con su ciencia, que es su ojo interior, ve lo oculto a la mirada exterior y no duda de ello, cree verdaderamente: esto es la fe [...] Por tanto, cuando un hombre perciba ardientemente con su ciencia, en el espejo de la vida, la inabarcable Divinidad que el ojo exterior no puede ver, entonces humillará las apetencias de su carne y en tierra las postrará” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 131). Estas ideas están claramente inspiradas en el pensamiento de san Agustín quien parte de la constatación de que el espíritu humano, en este mundo, no puede ver a Dios. La iluminación agustiniana no significa que el espíritu pueda ver la Luz que

<sup>47</sup> Sobre este color zafiro, que Hildegarda atribuye a la persona humana de Dios, a Cristo, y que predomina en la ilustración correspondiente a la visión en la que aparece coloreando la figura humana representada, Alois M. Haas ofrece una lectura perfectamente coherente con el simbolismo de la Segunda Persona de la Trinidad, como manifestación originaria de lo divino a los hombres por medio de la figura humana, en el misterio de la Encarnación y la Redención. El color azul que “mostrará su relevancia en la visión (del sí mismo humano o de Dios), no es en esencia otra cosa que un hacerse visible y un primer flujo de luz. Hasta aquí el azul responde por la luz, o más exactamente: por la luz del cielo (o del mar) a la que corresponde, con frecuencia, una cualidad originaria o escatológica en tanto que se concibe como una automanifestación divina” (Haas, 1999, p. 33).

identifica con Dios, sino que solo ve a la luz de Dios. A la Luz no la podemos ver, pero a su luz podemos contemplar, idea de la que arranca la distinción de una Luz en sí y una luz para nosotros que coincidiría cabalmente con esa luz especular que nos permite ver por reflejo.

Las imágenes adquieren un carácter mediador de la visión divina, de instrumento de la visión especular. Si a Dios no lo podemos contemplar cara a cara, nos es dado ver su imagen que en el cristianismo es Cristo, Dios hecho hombre a su imagen y semejanza. A pesar de esto, la representación de la imagen divina no siempre ha gozado del favor de ciertas corrientes espirituales en prevención de cualquier atisbo de antropomorfización de Dios o de idolatría que de su culto o veneración desordenado se pudiera derivar. El carácter demoníaco o cuando menos equívoco de las imágenes incitó a su rechazo a algunos pensadores desde san Agustín a san Bernardo<sup>48</sup> y alcanzó su punto álgido en la mística negativa medieval, por su condición de fenómeno afectado de materialidad, que arranca de la doctrina de Dionisio Areopagita, para quien las imágenes, formas y esquemas en los que es representada materialmente la realidad divina son incapaces de contenerla.<sup>49</sup> No obstante, en general han prevalecido las imágenes en el ámbito de la tradición cristiana. Victoria Cirlot describe este proceso como florecimiento generalizado de “los símbolos de Dios de cuya contemplación tenía que derivar una mayor conciencia del misterio y del secreto gracias a la propia capacidad simbólica de desvelar y velar a un mismo tiempo” (Cirlot, 2005, p. 137). La autora nos sitúa así ante el carácter educativo o instructivo de la imagen, como instrumento apropiado para entender los misterios de Dios, sobre todo por los iletrados (la inmensa mayoría de la población medieval), merced a esa propiedad que la imagen tiene de informar de lo invisible por medio de lo visible, por su poder de operar simbólicamente, acentuado por el rasgo de la lectura como visualización, por cuya virtud el lector se convierte en espectador.<sup>50</sup> Y esta es la naturaleza de las imágenes hildegardianas, tanto de las que expresa mediante la descripción escrita de sus visiones, como de las que aparecen representadas pictóricamente en las miniaturas que ilustran sus libros. Ambas se enmarcan a la perfección en esa tradición cultural que se inicia en el siglo XII, expresada por el estilo gótico, teorizado por Suger de Saint-Denis, quien argumentó lo apropiado de la imagen y del arte simbólico como medio de alabanza divina, en la que alcanza su plenitud la imagen simbólica, dando así entrada a las imágenes como instrumento de la experiencia de lo divino.<sup>51</sup> En este contexto intelectual, “Luz, colores, círculos permiten la visibilidad de Dios en todo su misterio e incomprensibilidad, mientras de pronto emerge su imagen que es el rostro del Hijo” (Cirlot, 2005, p. 152), y como ha sugerido María Eugenia

---

<sup>48</sup> “Pero nosotros, los que ya hemos salido del pueblo, los que hemos dejado por Cristo las riquezas y los tesoros del mundo con tal de ganar a Cristo, lo tenemos todo por basura. Todo lo que atrae por su belleza, lo que agrada por su sonoridad, lo que embriaga con su perfume, lo que halaga por su sabor, lo que deleita por su tacto” Así se expresa san Bernardo (cit. en Eco, 1997, p. 16) y no deja de sorprender que siendo el mayor referente espiritual de Hildegarda, nuestra autora tenga una concepción tan diametralmente opuesta sobre la importancia de la imagen, de la música, del arte y de lo bello en general, señaladamente, en aspectos tan significativos como el del fasto de la liturgia. Podría interpretarse esta contraposición como reflejo del contraste ente las ideas de Cluny, más atentas a la tradición, y las reformistas del Císter.

<sup>49</sup> La idea de la visión divina sin imágenes en su total negatividad se desarrollará notablemente en pensadores posteriores como Eckhart, (la visión nocturna designada como la nada de Dios) y Tauler (halo sosegado callado durmiente sin sentido divino) (Haas, 1999, p. 16).

<sup>50</sup> Las imágenes tenían también una clara dimensión práctica en la vida monacal, empleándose en la meditación de monjes y monjas. “El uso de imágenes ayudaba a revivir la travesía del fundador hacia la iluminación, típicamente, la vida de Cristo” (Ortúzar, 2006, p. 3).

<sup>51</sup> El sustrato doctrinal de esta transformación en cuanto a la valoración de las imágenes puede estar en la cada vez mayor importancia que se concede, a partir de esta época, al sacramento de la Eucaristía, en el cual el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo y al misterio de la Encarnación, a cuyo tenor Dios se hizo hombre para salvar con su muerte a los hombres del pecado original.

Góngora, “la imagen visionaria (palabra/imagen) presente en los manuscritos de la obra de Hildegard se abre a la imaginación y a la contemplación de los lectores: éstos están llamados a continuar la experiencia con sus propios 'sentidos'” (Góngora, 2006, p. 6), aludiendo así a una propiedad de la imagen como demandante o provocadora de una actividad intelectual del receptor, la imaginación que emerge de las imágenes convenientemente seleccionadas entre las almacenadas en su memoria.

La vocación didáctica de la imagen está conectada directamente con su capacidad simbólica<sup>52</sup> tal como se ha apuntado, y así, en palabras de Umberto Eco, “la teoría didascálica se injerta en el tronco de la sensibilidad simbólica como expresión de un sistema pedagógico y de una política cultural que explota los procesos mentales típicos de la época” (Eco, 1997, p. 71), procesos mentales medievales que encuentran su mejor caracterización en el simbolismo, lo que comporta, siguiendo a Eco, que “El hombre medieval vivía efectivamente en un mundo poblado de significados, remisiones, sobresentidos, manifestaciones de Dios en las cosas, en una naturaleza que hablaba sin cesar un lenguaje heráldico, en la que un león no era sólo un león, una nuez no era sólo una nuez, un hipogrifo era tan real como un león porque al igual que éste era signo, existencialmente prescindible, de una verdad superior” (Eco, 1997, p. 69). El mundo se convierte así en una inmensa teofanía, en un libro en el que es posible leer como en un espejo, en un Libro de las obras divinas, que también exige esfuerzo para descifrar su mensaje. Las imágenes de Hildegarda están así en estrecha relación con la mentalidad simbólica de su tiempo, en la que la correspondencia entre lo que se ve y lo que no se ve se establece por vía de la analogía, pues símbolo, en ese contexto intelectual, “es la conjunción, es decir la correspondencia de las formas visibles con la manifestación de las proposiciones sobre las realidades invisibles”, según definición de Hugo de san Víctor (cit. en Góngora, 2005, p. 379). El símbolo es el elemento fundamental del lenguaje visionario hildegardiano, forma de expresión, en perfecta consonancia con la mentalidad de la época, de lo que es muy difícil comunicar de otra manera por su profundidad y misterio, que lo confinan en el territorio de lo incognoscible.

## GNOSEOLOGÍA HILDEGARDIANA.

### I. Instrucción y fuentes intelectuales.

En el libro sobre su vida puede leerse el siguiente fragmento que recoge palabras de Hildegarda escritas en primera persona: “Entonces, en aquella visión, fui obligada por grandes dolores a manifestar claramente lo que viera y oyera, pero tenía mucho miedo y me daba mucha vergüenza decir lo que había callado tanto tiempo[...].En esta visión comprendí los escritos de los profetas, de los Evangelios y de otros santos y filósofos, sin ninguna enseñanza humana, y algo de esto expuse, cuando apenas tenía conocimiento de las letras, tal y como me enseñó la mujer iletrada” (Cirlot, 1997, p. 14).<sup>53</sup> En la primera visión de *Scivias*, la voz divina se refiere

---

<sup>52</sup> Nos parece ilustrativa la caracterización del símbolo que nos ofrecen Chevalier y Gheerbrant: “El símbolo es el fundamento de todo cuanto es. Es la idea en su sentido originario, el arquetipo o forma primigenia que vincula el existir con el Ser. Por él a modo de puente el ser se manifiesta a sí mismo: crea un lenguaje, inventa los mundos, juega, sufre, cambia, nace y muere. Pues precisamente por el símbolo la existencia y la realidad del mundo sucesivo dejan de ejercer su tiranía sobre la mente” (Chevalier y Gheerbrant, 2000, p. 7).

<sup>53</sup> Nos parece exagerada la calificación de iletrada que adjudica a Jutta quien, por su oficio de maestra de novicias, debería poseer los conocimientos apropiados para esa función educadora. Creemos que con esta indicación Hildegarda busca sustentar de modo más firme la idea de la parquedad de sus conocimientos, que no podrían ser

al origen de lo que Hildegarda debe proclamar en estos términos: “Pues tu honda clarividencia no la tienes por los hombres, sino por el supremo y formidable Juez de las alturas, donde esta claridad, con luz esplendorosa entre las luces, vívidamente brillará” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 21). Una lectura preliminar de estos textos nos aproxima esquemáticamente a las fuentes del conocimiento de Hildegarda. Lo que le es revelado en las visiones no procede en absoluto de ningún conocimiento humano. Y en relación con su propio conocimiento humano, la autora da a entender que es más bien escaso. Creemos que esta apreciación no es fruto de una fingida humildad que, como recurso retórico al uso, algunos autores de su tiempo podrían emplear como fórmula de presentación a sus lectores o stratagema para atraer su atención. Pero tampoco es totalmente exacta en cuanto a los conocimientos hildegardianos: basta con leer algunos fragmentos de su extensa obra para apreciar claramente que la autora posee un mayor bagaje en el campo del saber humano que el que confiesa tener. Como veremos más adelante con más detalle, los autores han identificado algunas obras que Hildegarda pudiera haber leído, pero cuestión distinta sería la de la influencia que estas lecturas pudieran haber ejercido sobre su propia obra, y la medida en que su pensamiento se nutre de las ideas de esas obras ajenas leídas.

En este pasaje de la *Vita*, su biógrafo, da cuenta con algún detalle más de la formación recibida por Hildegarda, aludiendo expresamente a la que le proporcionó su maestra Jutta: “Esta mujer la educó en la humildad y la inocencia, la instruyó en el salterio decacorde y la enseñó a gozar de los salmos de David. A excepción de esta simple introducción en los salmos, no recibió ninguna otra enseñanza, ni del arte de la música, ni de las letras y, sin embargo, han quedado de ella no pocos escritos y no exiguos volúmenes” (Cirlot, 1997, p. 38). Se remite, a renglón seguido, al pasaje de *Scivias* en el que Hildegarda narra la recepción del mensaje de la visión, especificando no tener conocimiento del significado de las palabras aisladamente consideradas, “ni la división en sílabas, ni los casos, ni los tiempos” (Cirlot, 1997, p. 39). En términos similares se expresa en la carta a san Bernardo a quien, tras informarle de lo que le ha dado a conocer la visión, le indica que esta no le enseñó las letras “que desconozco en lengua alemana. Solo sé leer en simplicidad y no descomponer el texto” (Cirlot, 1997, p. 113).

Pero estos pasajes deben ser interpretados con algunas reservas, pues de sus propios términos literales no puede concluirse que Hildegarda careciera de todo conocimiento gramatical de las lenguas latina y alemana. A nuestro juicio deben ser leídos en estricta correlación con el contexto en que se recibe la visión y con su contenido cognoscitivo. La autora quiere expresar que el conocimiento de aquella visión de 1141 que marcó su vida, concretado en “el entendimiento de cuanto dicen las Escrituras: los Salmos, los Evangelios y todos los demás libros católicos del Antiguo y Nuevo Testamento” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 15), le fue infundido como totalidad, en su íntegra plenitud, sin concesión de relevancia alguna en cuanto a su fragmentación en partes, esos elementos parciales resultantes de las divisiones impuestas por las reglas gramaticales que articulan los lenguajes humanos. Hildegarda quiere subrayar una vez más, el carácter divino de la instancia de la que ese conocimiento emana y su insalvable distancia con el mundo del conocimiento humano. Y es que el medio de transmisión que la divinidad elige nada tiene que ver con el que conforman las gramáticas de las lenguas humanas al uso; se trata de un medio sobrenatural de comunicación, de esencia misteriosa que no se sujeta a nuestras reglas, en tanto que de comunicar un mensaje de la divinidad se trata. No podemos entonces deducir de las palabras de Hildegarda que careciera de todo conocimiento

---

tan escasos, como pretende sostener, si hubiera dejado testimoniada una sólida formación de su maestra. Se conserva una *Vita* de Jutta escrita por un monje de San Disibod a la que se refiere Isabel Torrente, en la que su autor asevera que Jutta, de manera similar a Hildegarda, “llegó a conocer muchas cosas por revelación divina, ya que es aceptado que no aprendió nada de ninguna fuente humana” (Torrente, 2009, p. 133).

gramatical del latín y del alemán con carácter general, sino que ese supuesto desconocimiento gramatical se contrae únicamente a lo relativo al mensaje divino que le fue transmitido en esa visión concreta, sin sujeción a regla gramatical alguna. En esta misma línea de evidenciar la exageración de la minimización por Hildegarda de sus conocimientos humanos, no puede olvidarse que, por su formación religiosa y su estado monacal,<sup>54</sup> debería tener algunos conocimientos previos sobre las Sagradas Escrituras y demás textos religiosos que debería leer a diario en la práctica litúrgica del Oficio Divino,<sup>55</sup> conocimiento, por lo demás, caracterizado, sin duda, por la parcialidad, la fragmentariedad y la carencia de articulación, propias de todos los saberes humanos, y de índole diametralmente opuesta a la del que adquiere por medio de la visión.

En parecida dirección orienta Victoria Cirlot su interpretación del propio desconocimiento de las letras que Hildegarda proclama y de la calificación de iletrada que da a su maestra Jutta. Tales afirmaciones no pueden entenderse necesariamente en el sentido de total desconocimiento de la sintaxis latina, sino más bien como “carencia de un conocimiento especulativo de estas categorías. Este conocimiento era uno de los elementos que formaban el estudio de la gramática, la primera disciplina del trivio, que, junto con la dialéctica y la retórica, formaba el primer nivel de las siete artes liberales, la base del curriculum medieval. Así podemos concluir que Hildegard (como Jutta) era inculta según la concepción de cultura del siglo XII, más que analfabeta en el sentido moderno del término”. (Cirlot, 1997, p. 103). La misma autora argumenta que la mención de ese rasgo de desconocimiento de las letras es un tópico de la exégesis del Salmo 70 con la que se quiere enfatizar la inspiración divina. (Cirlot, 1997, p. 102) y puede explicarse en términos de observancia de la Regla de san Benito, inspirada en autores que pudieran fundamentar doctrinalmente la concepción generalizada de que “el conocimiento espiritual no constituía un bien adquirido culturalmente, sino que procedía de una conversión hacia el interior, de modo que ‘la comprensión alegórica de la escritura no derivaba de la tradición escolar teológica, sino que era una gracia de Dios.’” (Cirlot, 2005, p. 96). Y esto parece materializarse en el fenómeno observable en el monacato desde tiempos remotos, en cuyo ámbito un monje podía ser analfabeto y recibir en un momento dado el poder de leer e interpretar las Escrituras.<sup>56</sup>

Hildegarda, por otra parte, tuvo la oportunidad de aprovechar, de cara a su formación, los abundantes recursos que la vida monástica ponía a su disposición, tanto en Disibodenberg, como posteriormente en Rupertsberg, pues ambos monasterios, como todos sus coetáneos, participaron del ambiente de alta estima de la cultura, habiendo constancia de que el primero contó con una biblioteca bien provista entre cuyos fondos figuraría el *Horarium de Cluny*<sup>57</sup> y de que el segundo desarrolló una importante labor de iluminación de manuscritos en su *scriptorium*, aparte, en ambos casos, de las actividades propias de la vida monacal de su tiempo

<sup>54</sup> Azucena Fraboschi tampoco considera probable que por sus responsabilidades monásticas Hildegarda careciera de una mínima instrucción,” y es impensable una joven noble, luego maestra-priora desempeñándose como abadesa de un monasterio benedictino, una tal mujer decimos, carente de estudios” (Fraboschi, 2006, p. 75).

<sup>55</sup> De estas actividades intelectuales da cuenta Georgina Rabassó, transcribiendo una carta de Guibert de Gembloux al monje Bovo en la que puede leerse que las monjas de Rupertsberg “se abstienen de trabajar los días festivos, y se sientan en silencio en el claustro aplicándose a la lectura de la página divina y aprendiendo el canto. Los días ordinarios [...] en un taller bien equipado, se aplican a la escritura de libros, al tejido de túnicas y a otros trabajos manuales. Por tanto, dedicándose a la lectura de la página divina adquieren la luz del conocimiento divino y la gracia de la compunción, y con su compromiso con los trabajos exteriores destierran la ociosidad, que es tóxica para el alma” (Rabassó, 2016, p. 9).

<sup>56</sup> Georgina Rabassó sostiene que con el calificativo indocta (o iletrada) Hildegarda quiere expresar que tanto ella como su maestra Jutta no habían recibido una instrucción magistral, refiriéndose expresamente a la instrucción de tipo escolástico (Rabassó, 2016, p. 15).

<sup>57</sup>Obra de recomendada lectura en monasterios cluniacenses, era un compendio de textos de autores conocidos como san Agustín, Beda el Venerable, Ambrosio de Milán, Orígenes y otros.

regidas por el mandato benedictino de *ora et labora*: lectura de las Sagradas Escrituras, estudio del canto, redacción de textos o copia de manuscritos. Algunas de estas actividades intelectuales se desarrollaban en el marco de la liturgia diaria que comprendía la lectura en grupo y en solitario, la meditación individual y el sermón sobre las lecturas realizadas (Rabassó, 2016, p. 9).<sup>58</sup>

Hildegarda debió realizar lecturas de los libros de los fondos monacales, y participar en esas actividades, relacionadas con lo intelectual, de sus monasterios. Además, su cargo de *magistra sponsorum Christi* asumido tras la muerte de Jutta, otorgaba una preponderancia decisiva a su actividad en la formación de las novicias y le exigía una preparación adecuada a la importancia de su labor, circunstancias todas ellas que nos permiten concluir que poseía una formación superior a la confesada, que desmiente una vez más su condición de pobre e indocta mujer y esta formación era de tal entidad que le permitió terciar en disputas teológicas candentes, en condiciones de igualdad con los más reputados maestros,<sup>59</sup> o pronunciar sermones públicos incluso en catedrales. Aunque no todo el conocimiento de Hildegarda provenía de la lectura, sino también de la observación de la naturaleza, de los animales y plantas de su entorno, y de la experiencia en lo que toca a las enfermedades humanas que tuvo oportunidad de conocer abundantemente, merced al elevado número de personas que a ella acudían en demanda de alivio de dolencias corporales.<sup>60</sup>

Cuanto se ha expuesto y la afirmación contenida en el pasaje de la *Vita* transcrito en el inicio del presente epígrafe, permiten intuir que Hildegarda conociera algunos textos filosóficos. Ciertamente no aparecen citados ni siquiera mencionados en su obra, salvo en una rara excepción: en las *Exposiciones de los Evangelios*. Por el contrario, se empeña en dejar patente que su forma de escribir nada tiene que ver con la de los filósofos en cuyas enseñanzas no ha sido instruida. En la carta al monje Gembloux escribe: “Lo digo con palabras latinas sin pulir como las oigo en la visión, pues en la visión no me enseñan a escribir como escriben los filósofos” (Cirlot, 1997, p. 152).

Hildegarda habría leído con toda probabilidad a san Bernardo de Claraval, su referente espiritual, el *Horarium de Cluny*, el *Speculum virginum* en su labor de instrucción de las monjas, los escritos patrísticos de lectura habitual en los monasterios, la *Regla* de san Benito por su condición monacal y, por supuesto, la Biblia,<sup>61</sup> pero esta lista es meramente indicativa.

La Biblia es abundantemente citada e interpretada por la autora, lo que revela un gran conocimiento de su contenido. No sucede lo mismo con el resto de sus lecturas que, por lo general, no son objeto de citas, lo que parece apuntar en la dirección de no querer fundar la autoría del mensaje de sus obras en instancia humana alguna, subrayando su origen exclusivo

---

<sup>58</sup> Sobre la importancia del Oficio de las horas canónicas en la formación intelectual de Hildegarda que hemos dejado apuntada, Azucena Fraboschi ha subrayado que debió proporcionarle un buen acopio de lecturas: “La presencia. en este Oficio durante las noches de invierno, de doce salmos, himnos, antifonas y responsorios, las letanías y tres lecturas de la Sagrada Escritura con sus comentarios patrísticos es una buena muestra del tesoro de la liturgia” (Fraboschi, 2006, p. 82).

<sup>59</sup> Claros exponentes de sus conocimientos teológicos son la repuesta al maestro Odo de Soissons sobre una tesis de Gilberto Porretano, sobre si la paternidad y la divinidad de Dios son Dios mismo; a Ebehard, obispo de Bamberg, sobre la cuestión de si “en el Padre habita la eternidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la unión de eternidad e igualdad; y a los monjes de Villers sobre temas escriturarios y teológicos diversos.

<sup>60</sup> Incluso estos conocimientos estarían mediatizados por la inspiración divina recibida de la visión.

<sup>61</sup> Georgina Rabassó argumenta sobre la posibilidad de que Hildegarda hubiera leído el *Timeo* platónico por influencia de aquel “filósofo” que fue enterrado en Rupertsberg, fundándose en la tesis de Dronke acerca de los paralelismos textuales detectados entre esta obra y el *Libro de las obras divinas*, además de en la aproximación conceptual en algunos aspectos, como el *anima mundi*, relativos a la concepción del universo. (El estudio detallado de esta cuestión puede leerse en Rabassó, 2015).

en la divinidad. Algunos autores fundamentan esta actitud contraria a la revelación de sus fuentes en la condición monástica y femenina de Hildegarda, pues para cierta mentalidad dominante, no era apropiado a los monjes dedicarse a una actividad considerada como escolar y mundana, y no era permitido a las mujeres enseñar en la asamblea, debiendo permanecer en silencio, conforme al mandato paulino (véase en este sentido el parecer de Santos Paz, en Santos, 1998, p. 204).

Georgina Rabassó ha enumerado las pocas fuentes que Hildegarda menciona expresamente en sus escritos: la *Regla* benedictina, los escritores patrísticos que cita en las *Exposiciones de los Evangelios*: Gregorio, Ambrosio, Agustín, Jerónimo y “otros parecidos a ellos” (Rabassó, 2016, p. 44), entre los que cabría incluir a Orígenes y probablemente Beda. También es importante la cita a Lucano, por medio del cual Hildegarda puede acceder al pensamiento estoico en su concepción del universo, y al gramático romano Donato. En cualquier caso, para la autora, ni estas fuentes explícitas ni otras que los autores se han esforzado en deducir entre líneas “son representativas del alcance de la propia obra ni del pensamiento de Hildegarda de Bingen” (Rabassó, 2016, p. 44). Otros estudiosos de la obra hildegardiana han identificado en sus vastos conocimientos enciclopédicos información proveniente de Plinio, que debió recibir a través de la obra de Isidoro de Sevilla, que pudo leer directamente o a través de fuentes indirectas. Santos Paz amplía considerablemente la nómina de autores que Hildegarda pudiera haber leído.<sup>62</sup> Otros identifican con mayor o menor fundamento, la influencia de Séneca, Cicerón, Ovidio, Macrobio, Boecio y del tratado hermético *Asclepius*, sin olvidar a Lucrecio, Vitrubio, Cátulo y Petronio.

El profundo conocimiento de la Biblia parece estar en contradicción con esa parquedad de conocimientos de la que Hildegarda hace gala. Pero la contradicción se resuelve si consideramos, una vez más, el origen divino de su mensaje y el énfasis que la autora pone en dejar constancia de este carácter. En esta dirección interpretativa, el profundo conocimiento de las Escrituras ha sido proporcionado por la propia visión divina a quien la misma divinidad ha elegido como portadora del mensaje sagrado, lo que parece coherente con esa parquedad de conocimientos confesada que debe entenderse referida a conocimientos humanos. Jeroen Deploige ha realizado un excelente estudio sobre los préstamos de los diferentes libros de la Biblia, ofreciendo datos estadísticos muy interesantes que permiten incluso relacionar y comparar los préstamos de los escritos hildegardianos con los de los autores más relevantes de su época. Así, en términos absolutos, las referencias a los libros bíblicos se ordenan numéricamente del siguiente modo: Salmos 123, Mateo 105, Juan 87, Lucas 79, Génesis 73, Apocalipsis 73, Isaías 47, por citar solamente las que presentan las cantidades mayores. De estas cifras cabe deducir que las citas bíblicas de Hildegarda se concentran en su gran mayoría en los Salmos y los Evangelios, circunstancia que a juicio del autor podría ser indicativa, a primera vista, de una formación elemental o limitada de Hildegarda, pues estos textos, sobre todo los Salmos, eran los que más se utilizaban en la práctica litúrgica diaria e incluso se memorizaban por quienes tenían escasa instrucción. No obstante, si reparamos en *Scivias*, observamos un variado compendio de citas de otros textos. Sobre las citas de otros libros el autor nos indica que “Entre los libros del Antiguo Testamento tenemos precisamente el *Génesis*, algunos libros didácticos (el *Cantar de los Cantares*, el *Libro de la Sabiduría* y el *Eclesiastés*) y algunos grandes profetas (Isaías y Ezequiel) que nos llaman la atención. El *Apocalipsis* y algunas epístolas de Pablo (a los Romanos, Corintios y Efesios) son textos del Nuevo Testamento frecuentemente utilizados” (Deploige, 1999, p. 94). De la comparación de los

---

<sup>62</sup> “Pastor de Hermas, Tertuliano, Lactancio, Filastrio, Constantino de África, Calcidio, Boecio, Ético Ister, Claudiano Mamerto, el Liber Nemroth, Rabano Mauro, Rupert de Deutz, Honorio de Autun, los victorinos y Avencebrol son algunos de los nombres que figuran al lado de otros más habituales, como los de Beda, Orígenes, Agustín o Gregorio Magno” (Santos, 1998, p. 206).

préstamos, en términos porcentuales, de las citas bíblicas de Hildegarda con las de otros autores representativos de las corrientes más importantes de su tiempo, como Pedro Abelardo, Pedro el Venerable o Rupert de Deutz, entre otros, se extrae la conclusión de que su conocimiento bíblico no “desmerece en absoluto frente a sus contemporáneos letrados. Pese a la ausencia de una educación clásica en las artes liberales y pese a su pretendida ignorancia, su utilización de la Biblia era completamente conforme a la de las élites intelectuales de su época”. (Deploige, 1999, p. 98). Incluso la abundante remisión a los Salmos también se aprecia en igual o incluso superior medida en los autores citados, lo que contradice la supuesta índole limitada del conocimiento bíblico hildegardiano que se podría deducir de una lectura apresurada de las cifras absolutas.

## II. El conocimiento que emana de la verdadera visión.

Hildegarda describe sus visiones como algo misterioso cuya experiencia le produce miedo y angustia. La visión concreta a que se refiere la *Protestificatio* de *Scivias*, puede caracterizarse, en cuanto a sus aspectos cognoscitivos, siguiendo a Victoria Cirlot, por los siguientes rasgos: implicó un conocimiento del sentido interior y profundo; se presentó como una llama ardiente; y el conocimiento adquirido es “en simplicidad”, esto es, unitario y no fragmentado (Cirlot, 1997, p. 166).

En el prólogo al segundo libro de la *Vita*, su biógrafo nos dice sobre Hildegarda: “Pues tal y como se lee de Moisés, que estaba siempre en el tabernáculo, también ella permanecía bajo la sombra de las visiones celestes, para como aquel aprender algo de Dios y enseñarlo a sus oyentes” (Cirlot, 1997, p. 47). Este texto constituye un buen punto de partida para la reflexión acerca de este aspecto trascendental en el pensamiento de Hildegarda: la visión como fuente de conocimiento. Hildegarda, bajo la acción de la visión, aprende de Dios lo que después tiene que transmitir por medio de la escritura. Ya hemos apuntado el contenido de lo aprendido en la visión de 1141: comprendió “los escritos de los profetas, de los Evangelios y de otros santos y filósofos, sin ninguna enseñanza humana” (Cirlot, 1997, p. 52), expresión esta última que remarca el carácter exclusivamente divino del origen de tales conocimientos y que puede interpretarse tanto como ausencia de conocimiento previo sobre la materia, como falta de intervención humana alguna en ese proceso de aprendizaje, lecturas ambas que denotan cierta exageración sobre la falta de instrucción de Hildegarda, pues como se ha demostrado en el epígrafe anterior, nuestra autora, antes de esa visión, debió tener algún conocimiento de los textos referenciados, obtenido por medios humanos como el magisterio de Jutta o la lectura en la práctica litúrgica o fuera de ella. Lo relevante y lo que entendemos caracteriza este conocimiento es su adquisición por una vía sobrenatural, de forma instantánea<sup>63</sup> y en su totalidad (en simplicidad),<sup>64</sup> conocimiento, por otra parte, diametralmente distinto al humano, imperfecto y estrechamente ligado al lenguaje articulado gramaticalmente y, por ende, afectado por las carencias inherentes a la condición humana. Incluso sobre el conocimiento transmitido por la visión, Hildegarda manifiesta alguna duda en punto a su perfección, pues reconoce que

---

<sup>63</sup> Sobre esta forma de adquisición de conocimiento que puede experimentar el que alcanza la consciencia cósmica Richard M. Bucke resalta su carácter instantáneo y la inmensidad de su contenido. “Como un relámpago, una clara concepción, (una visión) en rasgos generales del significado e intención del universo se presenta a su conciencia” (Huxley, et al., 1979, p.96).

<sup>64</sup> En otro fragmento importante que deja constancia, una vez más, del origen divino del conocimiento plasmado en sus obras, su biógrafo escribe “Hay en todo ello tal exceso de conocimiento y verdad que sería una tremenda temeridad de mente obstinada no abarcar toda la obra, no venerarla con todas las fuerzas. Pues ¿de quién sino del Espíritu divino, generoso donador de gracias bebía ella como de una fuente constante de sabiduría de salvación, emanando de su corazón la abundancia de doctrina espiritual como en un río de agua viva?” (Cirlot, 1997, p. 69).

el componente humano, del que no se puede despojar, puede perturbarla, afectando de imperfección al saber así adquirido. De este modo lo expresa en la carta al monje Guibert de Gembloux: “Ni siquiera aquello que veo puedo saberlo de modo perfecto, mientras estoy al servicio del cuerpo y del alma invisible, pues en ambos casos hay carencia para el hombre” (Cirlot, 1997, p. 151). En ese mismo documento se nos ofrece información relevante sobre el conocimiento visionario: “Lo que he visto y aprendido en esta visión, lo guardo en la memoria por mucho tiempo, pues recuerdo lo que alguna vez he visto y oído. Y simultáneamente veo oigo y sé, y casi en el mismo momento aprendo lo que sé. Lo que no veo lo desconozco porque no soy docta” (Cirlot, 1997, p. 152). Interesantes palabras de las que se pueden extraer algunas conclusiones cruciales: la intervención de la memoria, facultad humana, en el proceso cognoscitivo, pues en esta instancia es donde se almacena durante mucho tiempo lo visto y oído para su posterior recuperación por vía del recuerdo; la aprehensión inmediata de lo visto y oído, en el sentido de producirse en los mismos instantes de la visión; y el reconocimiento de que todo el saber hildegardiano procede de la visión, sin intervención humana alguna, expresado en su condición de indocta.

Algunas notas identificativas del conocimiento visionario pueden encontrarse también en la carta a san Bernardo que venimos comentando: “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” (Cirlot, 1997, p. 113). En este fragmento se puntualiza algo más sobre el objeto de ese conocimiento. No se trataría de la aprehensión de los textos a la letra de manera tal que pudieran ser recitados de memoria, como podría hacer alguien de escasas facultades de comprensión, con dificultades para entender el significado del discurso. Se trata del conocimiento del sentido interior de esos escritos sagrados, de lo que se desprende de lo profundo de su contenido, que va más allá y prescinde de la aprehensión de la formalidad de su expresión exterior, organizada conforme a unas reglas que rigen la construcción discursiva mediante letras, palabras y oraciones. Diríase, utilizando la jerga de la teoría lingüística, que lo importante es el significado, careciendo de toda relevancia el significante, lo que es justamente lo contrario de lo que acaece e identifica al lenguaje literario: el predominio del significante sobre el significado en aras a la creación de belleza. Azucena Fraboschi pone en relación esta forma de percepción del sentido interior de los textos sagrados, con las cinco lenguas de fuego que penetran en la cabeza de Hildegarda en la ilustración de *Scivias* ya comentada, cuyo sustrato doctrinal sitúa en Orígenes: “El que haga un examen más hondo afirmará que existe, como lo ha denotado la Escritura, un sentido genérico divino; tan sólo el bienaventurado podrá hallarlo, tal como está escrito: 'Encontrarás el sentido divino'” (Fraboschi, 2006, p. 57).

En la carta a Odo de Soissons, Hildegarda revela un profundo conocimiento sobre una cuestión teológica que había suscitado una polémica entre los maestros de las escuelas: una cuestión relativa a la divinidad y a la paternidad de Dios. Pero más importante que la solución que Hildegarda ofrece es, a nuestro juicio, la explícita revelación del origen de su conocimiento que sitúa, una vez más, en la suprema instancia divina que ahora designa como la verdadera luz: “Y me rogó a mí, tan minúscula, que contemplara pronto esto en la verdadera luz. Y vi y aprendí mirando la verdadera luz y no buscando en mí sino a través de mí que la paternidad y divinidad es Dios...” (Cirlot, 1997, p. 122). Palabras de las que deducimos de nuevo que el origen de su conocimiento no se encuentra en ella, ínfima criatura mortal, utilizada por lo divino como instrumento de transmisión, al modo de la pluma que no vuela por sí misma.

Sobre la forma en que se opera la transmisión del conocimiento divino, en la *Vita*, Hildegarda narra la visión que recibió en 1163, que constituye el origen de su *Libro de las Obras Divinas*, visión en la que la Voz la reconoce ya como poseedora de un conocimiento sobrenatural bastante acabado: “Oh, pequeñita forma, que eres hija de muchísimas fatigas y

atormentada por graves enfermedades del cuerpo, pero inundada, sin embargo, de la profundidad de los misterios de Dios...” (Hildegarda de Bingen, 2009, p. 129). Sobre esa visión a la que algunos autores atribuyen carácter extático, como se indicó, podemos leer en la *Vita*: “Se desparramaron gotas de suave lluvia de la inspiración de Dios en la conciencia de mi alma, como el Espíritu Santo empapó a san Juan evangelista cuando chupó del pecho de Cristo la profundísima revelación, por lo que su sentido fue tocado por la santa divinidad y se le revelaron los misterios ocultos y las obras al decir: ‘En el principio era el Verbo, etcétera’” (Cirlot, 1997, p. 68). Si en la visión que dio lugar a *Scivias*, el conocimiento se derramó como fuego sobre su cabeza, ahora lo hace como agua, en forma de lluvia suave. Hildegarda se coloca al mismo nivel, en materia visionaria, que Juan el evangelista, equiparando su visión al mismo evangelio y dando a entender la posibilidad de ser la receptora de una segunda revelación. Victoria Cirlot ha profundizado en los orígenes de la imagen de Juan chupando del pecho de Cristo, de cuyos antecedentes ofrece abundantes muestras, tanto de la tradición escrita como de la iconografía. Se puede rastrear en el *Speculum virginum*, texto con toda probabilidad conocido por Hildegarda, en el que puede leerse que “en el pecho de Cristo está la plenitud de toda ciencia” (Cirlot, 2005, p. 21) y en el que aparece la imagen de Juan el evangelista, en la Última Cena recostado sobre el pecho de Jesús. Esta autora interpreta dicha imagen en el siguiente sentido: “Juan aparece como esposa de Cristo y el chupar de su pecho es lo que le proporciona conocimiento y amor. El pasaje muestra la unión de Juan como esposa y Cristo como esposo, sirviendo los géneros para simbolizar la unión según una significativa transgresión de los sexos: los pechos de Cristo no lo identifican sólo como madre, ni Juan es sólo el hijo que mama de ellos, sino que además son esposos, y, a pesar de los pechos, Cristo es el esposo. Parece como si el lenguaje referido al plano interior, espiritual y celeste superara todas las limitaciones y particularidades del género, del mismo modo que los sentidos espirituales se mezclan y combinan sinestésicamente.” (Cirlot, 2005, p. 21). Esta arriesgada lectura de la imagen de Juan recibiendo la divina revelación del pecho de Cristo nos parece extraña a la interpretación que la tradición eclesial da a la escena de la Última Cena. El texto, no citado por Victoria Cirlot, en el que se narra es el propio evangelio de Juan. En Juan 13, 23-25 leemos: “Uno de sus discípulos, el que Jesús amaba, estaba a la mesa al lado de Jesús. Simón Pedro le hace una seña y le dice: ‘Pregúntale de quién está hablando’. Él, recostándose sobre el pecho de Jesús, le dice: ‘Señor, ¿quién es?’”. Como decimos, la interpretación de la doctrina de la Iglesia de este pasaje evangélico no ha ahondado en la dirección de entender la actitud de Juan como modo de adquisición del conocimiento divino, al que Hildegarda equipara el suyo propio. De entrada, ni en el evangelio juanista ni en ningún otro se alude siquiera a esa acción de Juan de chupar del pecho de Cristo, y la lectura predominante del texto evangélico se refiere a una cuestión de menor importancia: la ubicación física de los comensales en la práctica de los banquetes en la tradición judaica, aplicándose los intérpretes preferentemente a desvelar la identidad de esa figura enigmática del discípulo amado.<sup>65</sup>

Algunos estudiosos del fenómeno místico desde el punto de vista psicológico, tratan de explicar la cualidad noética inherente a la experiencia mística por medio de la regresión. Sería congruente con estas teorías la idea de la adquisición de conocimiento por la acción de chupar del pecho de Jesús, que se explicaría en términos del regreso a las experiencias más significativas para la psique humana, una de las primeras de carácter consciente es la lactancia. Sobre la experiencia mamaria, escribe Lewin citado por Raymond Prince y Charles Savage “es

---

<sup>65</sup> Pongamos como ejemplo la interpretación de Alfred Wikenhauser quien, tras referirse a la disposición de los comensales en los banquetes, resta importancia a la actitud de Juan y nos dice que: “Los comensales se apoyaban sobre el brazo izquierdo, teniendo libre el derecho para comer. En esa posición cada uno tenía a su vecino a la derecha, sobre el pecho y quedaba colocado detrás del mismo” (Wikenhauser, 1972, p. 385).

lo que se conoce porque es primaria, inmediata e incuestionable. No fue aprendida mediante la vista, el oído o la palabra, sino que representa la narcisista confianza primitiva en la experiencia sensorial” (Huxley, et al. 1979, p. 123).

Para concluir este epígrafe vamos a interrogarnos sobre si el conocimiento hildegardiano, adquirido de la visión, podría ser considerado como intuición o conocimiento intuitivo. Empleamos esta expresión en el sentido más técnico-filosófico y restringido, siguiendo las explicaciones de Johannes Hessen en su muy estudiada obra sobre la teoría del conocimiento. Hessen diferencia del conocimiento discursivo de naturaleza mediata el conocimiento intuitivo de índole inmediata, que consiste, en una aproximación preliminar, en conocer viendo, como su nombre indica. Pero restringe su concepto al ámbito de lo espiritual (no sensible), aunque como intuición material (en el sentido de opuesta a formal), “en la cual no se trata de una mera aprehensión de relaciones, sino del conocimiento de una realidad ‘material’, de un objeto o un hecho suprasensible” (Hessen, 1973, p. 93). A primera vista, el conocimiento hildegardiano parece encajar en el concepto, sobre todo si consideramos que el autor concibe el conocimiento intuitivo en relación con las tres facultades fundamentales del ser humano, el pensamiento, el sentimiento y la voluntad que nos llevan a diferenciar entre una intuición racional, una intuición emocional y una intuición volitiva; lo que traído al análisis del conocimiento hildegardiano nos permite atisbar en él, aparte del componente racional, un fuerte componente emocional, consustancial a la visión de lo divino, en línea con las ideas de Plotino y de san Agustín<sup>66</sup> y con la tradición medieval de defensa de la intuición en el terreno religioso del conocimiento de Dios, distinta del conocimiento meramente racional, fundamentada en las experiencias y vivencias, en los sentimientos y deseos como formas de acceso seguro a la verdad. Desde la óptica de estas corrientes epistemológicas, no cabe duda que el conocimiento divino podría alcanzarse por medio de esa forma de aprehensión espiritual conocida como intuición o conocimiento intuitivo, conocimiento incuestionablemente válido en aras al alcance de la verdad y que podría asimilarse, de alguna manera, a la idea del conocimiento místico. Lo problemático sería contrastar estas conclusiones a la luz de las teorías sobre el conocimiento de nuestra contemporaneidad que, o bien postulan la idea de conocimiento intuitivo, pero en ámbitos ajenos a la experiencia religiosa, o bien se posicionan, en exclusiva, en favor del conocimiento racional o discursivo como única fuente del saber, en línea con los planteamientos metodológicos del positivismo cientifista, informados por las ideas de validez universal y demostrabilidad. Hessen resuelve esta dificultad distinguiendo entre la actividad teórica y la actividad práctica. En relación con la primera, la razón debe predominar. Pero el hombre tiene una fuerte dimensión práctica de naturaleza emocional y volitiva, y es en este terreno donde la intuición despliega todo su potencial como fuente de conocimiento. En el terreno de la metafísica, entendida como actividad puramente teórica, ninguna relevancia cabe conceder a la intuición, otra cosa equivaldría a negar todo carácter racional, científico y de validez universal a la filosofía, idea difícilmente defendible por la generalidad de los autores. Pero ello implicaría, tratando la metafísica sobre el conocimiento de Dios, negar radicalmente toda relevancia a la intuición en este conocimiento y confinarlo exclusivamente al método discursivo y racional, que solo apela a la razón para la explicación de los asuntos de la fe. Hessen resuelve el problema sosteniendo que el Dios de la religión no es el Absoluto de la metafísica. “La metafísica trata exclusivamente de lo absoluto, del principio del universo. Pero este absoluto de la metafísica es *toto coelo* distinto del Dios de la religión. Aquél es un ser, este es, en primer término, un

---

<sup>66</sup> La teoría agustiniana de la iluminación nos aporta interesantes datos para interpretar el conocimiento hildegardiano de lo divino. Para san Agustín, el alma racional no está suficientemente dotada para ver la realidad inteligible. Por el contacto con la luz divina increada, una luz ilumina el alma y permite contemplar las verdades inteligibles y, además, conocer a Dios (una exposición más detallada puede encontrarse en Pegueroles, 1972). Las visiones de Hildegarda podrían ser entendidas, entonces, como portadoras de esa iluminación que permite el conocimiento de Dios.

valor. Y como todos los valores, también el valor de Dios nos es dado exclusivamente en la experiencia interna. Dios no llega a nuestra presencia en la actitud metafísica-racional, sino sólo en la experiencia religiosa” (Hessen, 1973, p. 109). El conocimiento de Dios tiene así un fuerte componente experiencial, es ajeno al método discursivo racional y por tanto al razonamiento metafísico, y es algo en el que hay que reconocer un componente misterioso que tiene mucho que ver con la fe. La intuición jugaría así su papel en el terreno del conocimiento de lo divino, y solo con estas matizaciones, con este ingrediente decisivo de la fe<sup>67</sup> y no sin importantes reservas, podría calificarse como intuitivo el conocimiento que Hildegarda adquiere por la visión, que por las razones expuestas, encontraría mejor acomodo en la categoría del conocimiento místico, como expondremos en los próximos epígrafes.

### III. *O virtus sapientiae.*

La voz del cielo que instruye interiormente a Hildegarda es la sabiduría divina (*Sapientia*) que constituye la suprema fuente del saber. En tanto se refiere al conocimiento divino, Hildegarda quiere prescindir de toda ciencia humana que no considera útil para alcanzarlo, pero de ello no se puede extraer el desprecio del saber humano, pues sus obras, sobre todo *Physica* e *Ignota lingua* son muestras palpables del interés que puso en su cultivo y de la curiosidad insaciable que demostró acerca de todo cuanto la rodea, el mundo, la naturaleza y el hombre. Lo que no parece apreciar es ese conocimiento mundano de las relaciones y convenciones sociales teñidas de hipocresía y afectación, sobre las que hace gala de una deliberada ignorancia. Ya hemos apuntado que, con su actitud humilde, Hildegarda pretende dar a entender que la sabiduría divina, suprema, omnisciente y que contiene todo en su presciencia, es infinitamente superior a cualquier capacidad cognoscitiva o conocimiento humanos. Si comparamos el saber humano con la sabiduría infinita de Dios, resulta que el ser humano es un perfecto ignorante, mas no por ello debe dejar de esforzarse por conocer. El hombre posee la racionalidad como don divino y es reflejo de la suprema y santa racionalidad de Dios, aunque no le sirve para aprehender la idea de Dios ya que la razón humana opera empleando un método de análisis y síntesis inapropiado para la aprehensión de lo divino como totalidad: “Dios es pleno e intacto y sin principio de los tiempos, y por eso no puede ser dividido en el discurso como el hombre puede ser dividido, pues Dios es todo y no otro, y por esta razón nada le puede ser abstraído ni añadido” (Cirlot, 1997, p. 122), escribe en su carta a Odo de Soissons. Según el estudio de Georgina Rabassó la ciencia de Dios, que se concibe como virtud, es la ciencia más elevada de las ciencias humanas: “En tanto que, situada en la cúspide de las ciencias, no pertenece completamente a los dominios del ser humano, sino que es un don divino que solamente poseen determinadas personas. Quien goza de este conocimiento privilegiado, participa de la presciencia divina, como en el caso de Pablo de Tarso...” (Rabassó, 2016, p. 33). Aunque Hildegarda no lo afirme de modo expreso, el conocimiento que recibe de la voz proviene de los dominios de esa ciencia de Dios, ciencia que habita en la cima de la montaña del conocimiento y que le permite alcanzar una cierta aprehensión de los misterios divinos.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Según Raimon Panikkar “La fe es una experiencia: la visión inmediata de una realidad que no puede ser empíricamente ni racionalmente probada, pero que es tan inmediata como la experiencia sensible y la inteligible. No confundamos la fe, que es una experiencia, con la creencia que es su articulación intelectual” (Panikkar, 2005, p. 86).

<sup>68</sup> En esta concepción del conocimiento de Hildegarda podemos identificar ecos de las ideas de Dionisio Areopagita sobre la incognoscibilidad de lo divino. En el capítulo IV de su *Teología mística*, Dionisio deja constancia de que la causa trascendente a toda realidad sensible no es, en modo alguno, de naturaleza sensible, pues está muy por encima de todo lo creado. Tiene esencia, vida, razón e inteligencia, pero carece de cuerpo,

Pero no se olvide que esa ciencia de Dios, en cuanto alcanzada por el hombre, no comprende el conocimiento directo, cara a cara, de Dios, que como ya hemos razonado, no es accesible en vida. Junto a la ciencia de Dios, Hildegarda posee como fuente privilegiada del conocimiento divino la ciencia especulativa humana que es el reflejo o espejo de la sabiduría y la voluntad divinas,<sup>69</sup> fundamentada sobre la razón o racionalidad humana, entendida también como don divino. Por la conjunción de ambas, y con las limitaciones propias de la capacidad humana en cuanto a su recepción y transmisión, Hildegarda difunde el mensaje de la voz que es el conocimiento que proviene de la sabiduría divina. Pero el entendimiento de quien recibe el mensaje también es imperfecto. El resultado es que no existe una correspondencia exacta entre la ciencia de Dios y la que Hildegarda transmite y percibe el ser humano.

Hildegarda afirma que es la Sabiduría quien le enseñó en la luz del amor. Algunos autores equiparan Sabiduría con Amor en el sentido de *Caritas* y, por la posición clave que le reconocen, concluyen que su pensamiento se inscribe en la tradición teológica sapiencial de Occidente. Esta es la tesis de B. Newman de la que da cuenta Victoria Cirlot, para quien las miniaturas que representan a Hildegarda recibiendo las llamas que penetran en su cerebro reflejan de modo simbólico ese aprendizaje de Sabiduría (Cirlot, 1997, p. 102).

Hildegarda nos presenta en sus libros visionarios y en sus obras litúrgicas a la Sabiduría como figura femenina cercana a Dios. En la visión primera de su *Vita*, en un pasaje autobiográfico, se pone en relación la Sabiduría con la historia en tanto que historia de la salvación y de la redención, expresada en cinco tonos de justicia, correlativos a los cinco sentidos, cada uno de ellos manifestado en acontecimientos o episodios bíblicos relevantes. “En la visión misteriosa y en la luz del amor vi y oí estas palabras acerca de la sabiduría que nunca pasa: cinco tonos de la justicia enviados por Dios resuenan para el género humano, en los que consiste la salvación y redención de los creyentes” (Cirlot, 1997, p. 50). La verdadera sabiduría se alcanzará cuando los hombres acompasen su vida a esos cinco tonos que culminan con un tiempo de luz coincidente con la venida de Cristo,<sup>70</sup> en el que la Sabiduría se hará extensible a todos, a condición de dejar de conducirse de modo exclusivo por medio de los cinco sentidos corporales.

En la cuarta visión de la tercera parte de *Scivias* la sabiduría viene caracterizada como *Scientia Dei* y se manifiesta como imagen al pie de la columna que representa la Palabra de Dios. La ciencia divina anuncia el misterio de la Palabra por encima de todo lo terrenal, aunque

---

figura, cualidad, cantidad, peso, lugar. Es inmutable e imperturbable. No puede ser conocida por los sentidos. De este modo, carece de cualquier propiedad de las realidades materiales. “Ni es nada de las cosas que son, ni posee el ser ni nada posee” (Areopagita, 1980, p. 59). En la expresión de ese conocimiento surge la tensión entre la vías afirmativa y negativa. Dionisio parece inclinarse por esta segunda como más digna. Las negaciones son verdaderas respecto de las cosas divinas, mientras las afirmaciones no se adaptan al misterio de las cosas arcanas, de modo que el método de describir por medio de desemejanzas sea el más conveniente a las cosas invisibles. El contenido del mensaje divino plasmado en las Escrituras es para Dionisio algo misterioso, oculto, algo indescifrable para quien no ha sido iniciado y que solo está al alcance de algunas inteligencias privilegiadas que han practicado la contemplación mística. En conclusión, el mensaje divino solo es comprensible para quien alcanza la condición de místico.

<sup>69</sup> Sobre la ciencia especulativa encontramos en *Scivias* el siguiente fragmento: “Esta ciencia es especulativa porque es como un espejo: igual que el hombre mira su rostro en el espejo y advierte si en él hay belleza o defecto, contempla la obra realizada en esta ciencia y considera interiormente lo bueno y lo malo que hay en ella. Esta reflexión radica en el sentido de la razón que Dios inspiró en el hombre cuando sopló en su rostro el aliento de la vida, el alma. Sí, el vivir de las bestias es incompleto: le falta la razón; pero el alma del hombre es plena y vivirá en la eternidad porque es racional” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 288). De este texto podemos deducir el origen divino de la racionalidad humana.

<sup>70</sup> Hildegarda identifica algunas veces a la *sapientia* con el *Verbum* que es Cristo, pero otras veces la *sapientia* es presentada como una figura femenina (consorte amorosísima en el amoroso lecho de Dios) que es inasimilable a la segunda persona de la Trinidad.

su propósito es de transmisión de un mensaje ordenado al fin de que nunca se olviden las obras del Creador, de ahí que mire alternativamente a la columna y a los hombres. “Miraba unas veces a la columna, y otras, a los hombres que iban de un lado a otro dentro del edificio: porque contempla el secreto del Señor, revelado por la fuerza de la Divinidad, en la Palabra de Dios, como también a los hombres que trabajan en la bondad del Padre, y prevé cuáles llegarán con su obrar y cuáles no, pues por el esfuerzo de cada uno conoce su índole” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 316). La imagen adopta la figura humana, aunque desprende una luminosidad de intensidad tal que impide apreciar los detalles de su rostro y atuendo. “Esta imagen emanaba tal brillo y claridad que, por el extraordinario esplendor con que relumbraba, me fue imposible vislumbrar su rostro ni los ropajes que vestía salvo que, como las demás virtudes, su forma semejaba humana” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 323). En la visión novena de esta misma parte de *Scivias* se ofrecen más detalles sobre el aspecto deslumbrante de la sabiduría humanamente personificada, que exhorta a los hombres, animando la acción de la Iglesia y enfatizando su papel decisivo en la creación y ordenación de todo cuanto existe. “Sí, esta imagen representa la sabiduría de Dios: Dios creó y ordenó todas las cosas por ella. Su cabeza, cual fulgor, tanta luz irradiaba, que no pudiste contemplarla plenamente: porque la Divinidad, dulce y formidable para toda criatura, todo lo atalaya, todo lo pondera, como juzga el ojo humano cuanto contempla, y no hay hombre capaz de captar su insondable misterio” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 428).

La concepción hildegardiana de la sabiduría se ve complementada en su himno *O virtus sapientiae*<sup>71</sup> en el que, en palabras de M. Eugenia Góngora, “es posible visualizar una Sabiduría que es al mismo tiempo una virtud, una potencia y una manifestación de la trinidad: podemos pensar que esta *Sapientia* está muy cercana, concretamente en este himno, a la *Scientia Dei*, la sabiduría, propiamente divina que está presente en toda la creación, abarcándolo todo, girando en su órbita divina” (Góngora, 1999). Peter Dronke interpreta este bello poema identificando la sabiduría como movimiento resultante de la acción combinada de otros tres, producidos por las tres alas que posee, que parecen nacer de un centro común y que dan origen a ese movimiento con el que la sabiduría se identifica, de carácter perpetuo, autosuficiente, giratorio y circundante de todo el universo, que infunde vida y fuerza motriz al modo del alma del mundo en el *Timeo*. Uno de los movimientos componentes de la sabiduría mira a lo alto, actúa separado de la tierra y tiene su campo de acción en lo que trasciende a lo humano. Otro, tiene una dimensión que acerca la sabiduría a la tierra y con ella la pone en contacto. “Mientras con un ala la Sofía vuela hacia el cielo, otra alcanza por abajo la tierra compartiendo la humedad y la fertilidad de la tierra. *Sudat* es una palabra favorita de Hildegarda, y a menudo es empleada en unión de sus imágenes de verdor, floración y perfumes: para ella *sudare* lleva asociada la idea no de sudor por el esfuerzo sino de destilación de un perfume, una cualidad celestial, más allá de todo lo fértil o hermoso de la tierra” (Dronke, 1981, p. 168). El tercer movimiento actúa por doquier, su ámbito de actuación es indiferenciado y abarca sin límites lo divino y lo terreno.

La imagen anterior de la Sabiduría, guarda bastante parecido con la que se contiene en la visión primera del *Libro de las obras divinas*: potencia o fuerza suprema e ígnea de la que toda vida procede y además ciencia de Dios y suprema racionalidad que todo lo ordena y todo lo informa y penetra, en ese revoloteo perpetuo que esparce sin medida verdad, bondad y belleza a todo lo creado. “Yo, circunvolando el círculo envolvente con mis plumas superiores, esto es, con la sabiduría, adecuadamente lo dispuse así. Pero también Yo, vida ígnea de la sustancia de la divinidad, arrojo llamas sobre la belleza de los campos y brillo en las aguas y resplandezco

---

<sup>71</sup> “Oh potencia de la Sabiduría, que girando giraste abrazándolo todo en una sola órbita que tiene vida y que tiene tres alas, de las cuales una vuela en lo alto y la otra desde la tierra mana y la tercera vuela por doquier. Que haya alabanza para ti, como corresponde, oh Sabiduría”, según la traducción de M. Eugenia Góngora.

en el sol, en la luna y en las estrellas; y, con un viento de color bronceo, despierto a la vida todas las cosas desde la vida invisible, que todo lo sostiene” (Hildegarda de Bingen, 2009, p. 136). También en esta obra visionaria la sabiduría aparece como imagen de una bella mujer frente a Dios con los atributos de la Trinidad, vestida de seda y adornada de valiosas joyas, irradiando un inmenso fulgor. La relación de la sabiduría con Dios se explicita en el sentido de considerar aquella como creadora y, al mismo tiempo, mediadora en la manifestación a los hombres de todas las obras divinas, en unos términos en que estos sean capaces de entender, obras buenas por propia naturaleza, siendo este el único conocimiento sobre ellas al que el hombre le es dado acceder y que, además, es conocimiento especular de lo divino en cuanto que Dios se refleja en sus obras. También es presentada Sabiduría como la manifestación perfecta de la acción divina de salvación en el mundo y en la historia, pues se muestra en relación íntima con la figura de Cristo y su enseñanza y acción redentora. “Tampoco Dios puede ser visto, pero es conocido a través de su creación, como el cuerpo del hombre no puede ser visto por estar vestido. Y como la claridad interior del sol no puede ser distinguida, tampoco Dios es visto por la creatura mortal, pero es comprendido por la fe, como el círculo exterior del sol es observado por los ojos atentos. Y cada obra instituida por la sabiduría fue hecha contra la maldad del diablo [...] Toda disposición de la sabiduría es dulce y suave, pues ella lava su túnica en la sangre del Cordero, que es misericordioso, una vez limpiada de inmundicias; por esto ella debe ser amada sobre todos los adornos de las creaturas y considerada digna de ser amada por las obras santas, porque nunca podrán afligirse en el abrazo de su mirada” (Hildegarda de Bingen, 2009, p. 547). Otra significación distinta, como transmisora del mensaje de salvación, le otorga Hildegarda a Sabiduría en este fragmento de la tercera visión de la tercera parte: “Pero antes de todo esto, la sabiduría había tomado las palabras de los profetas y de otros sabios y de los evangelios desde la fuente viva y las había confiado a los discípulos del Hijo de Dios, para que los ríos de agua viva fuesen difundidos a todo el orbe por ellos, gracias a los cuales, los hombres, arrastrados como peces en una red, fuesen conducidos de vuelta a la salvación” (Hildegarda de Bingen, 2009, p. 519). La sabiduría es así colectora del conocimiento divino contenido en los Evangelios, Profetas y otros santos sabios, que extrae de la propia fuente divina, lo que denota su carácter de revelado, y lo encauza eficazmente hasta hacerlo llegar a todos los hombres para su salvación, que es precisamente el objetivo último que Hildegarda tiene marcado y al que ordena la difusión del mensaje divino.

Azucena Fraboschi interpreta la imagen llena de ojos de la primera visión de *Scivias* que la propia Hildegarda identifica con el Temor de Dios, como el principio de la Sabiduría a tenor del Salmo 110,10: "El temor de Dios es el inicio de la sabiduría, todos los que lo experimentan tienen un conocimiento verdadero". Para esta autora, “en efecto, entre los dones del Espíritu Santo aquel supremo es el de la sabiduría, en tanto el ínfimo es el del Temor de Dios; de allí su presencia humilde delante del Señor. Pero no es solo el primer escalón; esta imagen llena de ojos es clarividente porque en su humildad puede conocer a su Dios y Señor y conocerse en su creatureidad (su gloria y su miseria), y de allí su temor: el temor de perder a Aquel que es su verdadero ser” (Fraboschi, 2004, p. 25). De nuevo aparece aquí la humildad como presupuesto necesario de todo conocimiento divino, como sustrato de la Sabiduría en tanto que atributo del Temor de Dios que constituye su inicio que, entendido como preparación, ha de ser humilde, pues de otra manera irrumpe la soberbia, todo ello con fundamento en el texto evangélico de Mateo 5,8 a cuyo tenor, “Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios”. La humildad es, por otra parte, semilla fructífera del amor que transmuta la contemplación en Sabiduría.

#### IV. Valoración del conocimiento. El conocimiento místico.

La consideración del conocimiento por Hildegarda hunde su raíz en la postura antiintelectualista de san Bernardo y en la del pensamiento de la reforma cisterciense, aunque, como hemos visto, en otros aspectos concretos se aparta de las posiciones del santo.<sup>72</sup> La concepción de san Bernardo queda reflejada en estas palabras de sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*: “También vosotros, para que con prudencia pongáis los pies en las realidades ocultas, acordaos siempre de la advertencia del sabio: ‘No busques cosas demasiado elevadas para ti, ni escudriñes lo que está sobre tus fuerzas’. En aquellas cosas caminad según el Espíritu, y no según vuestro propio parecer. La doctrina del Espíritu no agujonea la curiosidad, sino que inflama la caridad” (cit. en Fraboschi, 2010, p. 35). De esta forma de concebir el conocimiento no se puede deducir una oposición frontal contra los estudios y contra el saber, de hecho los representantes de la cultura monástica, como el propio Bernardo y sus seguidores, eran personas muy instruidas. Se trata de la oposición a la concepción del saber por el saber, del saber como curiosidad, que practicaban los maestros de las escuelas (*magistri*), subyaciendo, en el fondo, la contraposición del conocimiento por vía de la fe, y del conocimiento por medio de la razón dialéctica llevada incluso a la esfera del saber teológico. Para san Bernardo, la curiosidad como origen del saber convertía la filosofía en un conocimiento soberbio, alejado de toda humildad, reina y madre de las virtudes. La humildad, que debe conducir al conocimiento de sí mismo como principio de todo conocimiento, ayuda a descubrir que el hombre es esencialmente capacidad de amar. Conocimiento y amor van a la par. Conocimiento y amor son las herramientas de que dispone el alma para alcanzar la Verdad y llegar a Dios.

Con su valoración del conocimiento, Hildegarda toma partido en la discusión de su tiempo en punto a esta diferente concepción del saber, que se desarrolló entre las escuelas y los monasterios, (cultura escolástica vs. cultura monástica) en favor de la postura de estos últimos, postura hildegardiana, que se manifiesta en el rechazo a fundamentar el conocimiento de lo divino en los autores que sustentaban el saber mundano. Y es que “en tanto que habla desde el don de la ciencia más elevada de todas, el discurso de Hildegarda posee una superioridad intrínseca, debido a que es revelado, y la suya es una *scientia* superior a las artes liberales practicadas por los *magistri*” (Rabassó, 2016, p. 33). Hildegarda criticó duramente al clero regular, más empeñado en procurarse fama y riqueza que en instruir al pueblo en el Evangelio, lo que implica, por extensión, un reproche al mundo escolástico y sus métodos, ámbito en el que esos clérigos solían ejercer de maestros<sup>73</sup>. En una carta dirigida hacia 1173 al monje Morardo, Hildegarda expresa su concepción de la filosofía con una parábola. La filosofía se nos muestra como una mujer comerciante “que enseña todas las ciencias y que encontró el cristal de la fe, con el cual se llega a Dios” (Fraboschi et al., 2015, p. 236). El carácter de comerciante alude a esa forma de enseñar en las escuelas mediante retribución económica. Aun así, la filosofía presenta al ser humano cosas admirables, pero cuando irrumpe la fe arroja su luz sobre todas esas cosas, de manera que la fe limita y mediatiza con su luz todo conocimiento humano.

La fe deviene así en elemento caracterizador del conocimiento místico, conocimiento en el que no se aprecia esa diferenciación nítida entre el sujeto y el objeto que caracteriza el

---

<sup>72</sup> Así, su elitismo y predilección por el fasto en la liturgia de raigambre cluniacense por oposición al espíritu cisterciense de pobreza y austeridad cistercienses que son manifiestos en la carta a Tengswich von Andernach, (Cirlot, 1997, p. 125).

<sup>73</sup> Tanto maestros como estudiantes de las escuelas tenían la condición de clérigos y llevaban tonsura, aunque no hubieran recibido órdenes sagradas. Con ello se quería significar que estaban bajo la jurisdicción de la Iglesia de quien dependían, en la época, las actividades de enseñanza.

conocimiento racional. Todos los estudiosos de la mística parecen coincidir en que el místico adquiere su conocimiento de Dios por medio de la contemplación, que representa así una forma de conocimiento enraizada en la fe, que procura un conocimiento superior al que se adquiere por la vía conceptual y que coloca a quien lo recibe en una especial relación con Él, un conocimiento que se concretaría en líneas generales, en una especial clarividencia o en una agudización de los sentidos en la percepción de lo divino. Otros autores resaltan el aspecto experiencial y consideran que la contemplación otorgaría un conocimiento experimental y directo, la inmediata percepción de Dios. Aspecto experiencial que, en consonancia con la definición clásica de mística, como *cognitio Dei experimentalis*, quiere subrayar la idea de conocimiento amoroso, señalando al amor como compañero indisoluble del conocimiento. Esta es la opinión de Raimon Panikkar para quien “cuando la mística habla de conocimiento es un conocimiento amoroso, y cuando canta al amor es un amor cognoscente” (Panikkar, 2005, p. 92). La distinción entre mística del ser o conocimiento y mística del amor o del afecto carece de todo sentido desde el punto de vista de la verdadera esencia de la mística, pues solo es producto de una construcción racional. Quien no ama, añade este autor citando la primera epístola de Juan, no conoce, y no conoce a Dios, porque Dios es amor (Panikkar, 2005, p. 116). Para el conocimiento conceptual el amor no es en absoluto necesario pues en él opera la distinción aludida entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Sin embargo, en el conocimiento místico que tiene carácter simbólico se “exige la salida del cognoscente (y, por tanto, amor), para participar en el símbolo y descubrirlo como tal, esto es, amarlo” (Panikkar, 2005, p. 125). Teniendo en cuenta estos razonamientos, nos atrevemos a calificar como místico el conocimiento hildegardiano que emana de la visión. Su biógrafo, en la *Vita* no deja dudas sobre su práctica de la contemplación en una equilibrada combinación, en su actividad febril, entre vida activa y contemplativa. “De este modo, la beata virgen, atada a la carne, se esforzaba por la vida activa y aspiraba ardientemente a aquella luz inaccesible de la divinidad de la contemplativa” (Cirlot, 1997, p. 46). Por otra parte, el conocimiento de Hildegarda se enraza en la fe y en cuanto conocimiento de Dios es un conocimiento amoroso que busca la salida de sí en búsqueda de la unión con la divinidad o, al menos, de entrar en algún tipo de relación con ella. *Caritas* es, por otra parte, una virtud central en el pensamiento de Hildegarda hasta el punto de que es la primera autora que personifica la caridad como una hermosa mujer. Georgina Rabassó se posiciona claramente en favor de la calificación del conocimiento hildegardiano como conocimiento místico que deduce de los propios textos de la autora. Su proceso de conocimiento se caracteriza por una aprehensión integradora que no distingue fases y que se produce de repente. “Las ideas fundamentales de su epistemología mística son, en primer lugar, su tematización de los sentidos interiores –en especial, del oído espiritual e intelectual– y, en segundo lugar, su concepción de la *rationalitas*. Desde la perspectiva que nos ofrece la historia de la mística femenina, encontramos en Hildegarda un precedente tanto de la línea que refuerza la experiencia místico-sensorial representada por Juliana de Norwich (1342-c 1416), como de la línea místico-racional personalizada por Margarida Porete (m. 1310), según la cual la razón queda iluminada por el amor divino” (Rabassó, 2013, p. 109).

La índole mística del conocimiento hildegardiano nos conduce de manera obligada a plantear la cuestión del carácter místico de su experiencia y, como corolario, la de la consideración de Hildegarda como mística. Peter Dronke califica su temperamento como claramente místico, aunque ello no puede entenderse como “estar en las nubes”, lo que bien puede deducirse de sus escritos en los que manifiesta un deseo ferviente de conocer todo lo humano (*c.f.* Dronke, 1995, p. 277). Victoria Cirlot al abordar esta cuestión pone en evidencia la enorme distancia que separa la experiencia de Hildegarda y la de las beguinas del siglo XIII. La clave de esta distinción está en que, para Hildegarda, el alma en la visión se hace semejante a Dios, en tanto que para las beguinas el alma se aniquila en Dios y se convierte en lo que Dios es. Esta mística del aniquilamiento del alma tendrá un fructífero desarrollo posterior con

Eckhart, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Cirlot afirma categóricamente que “la obra de Hildegard no remite a una experiencia unitiva con Dios” (Cirlot, 2005, p. 34), aunque en ningún momento niega la condición mística de Hildegarda y propone una solución intermedia basada en los textos de la *Vita*, señaladamente en ese fragmento crucial en que el autor relata esa tercera visión que daría origen al *Libro de las obras divinas*, concluyendo finalmente la ubicación de “la visionaria de Rupertsberg en el inicio del camino de la mística europea medieval” (Cirlot, 2005, p. 34). Más contundente es la postura de Cecilia Avenatti al afirmar la calificación de mística de Hildegarda. Desmonta de modo muy convincente las objeciones que pudieran aducirse en contra. A la inexistencia de la experiencia unitiva responde con la experiencia de respuesta a la revelación del misterio de Dios, en cuyo centro se sitúan la escucha y la disponibilidad. “Por tanto, el hombre que escucha el llamado y responde a la invitación de conocer y amar el Misterio de amor que Dios ha revelado, es místico en tanto refiere su vida entera a este Misterio” (Avenatti, 2012, p. 22). A la objeción que se fundamenta en la inexistencia de experiencia extática, la autora apela a una concepción amplia del misterio. “Pero si entendemos mística cristiana referida al Misterio en un sentido amplio en el que lo subjetivo y lo objetivo aparecen integrados y acentuados uno u otro de acuerdo con el contexto histórico, entonces podemos afirmar que Hildegarda es una mística cristiana cuyo modo de experimentar a Dios ha sido la visión” (Avenatti, 2012, p. 22). Nos adherimos a las tesis que consideran a Hildegarda como mística. Apoyamos nuestra postura en la naturaleza de la experiencia mística como “consciencia de la apertura a la tercera dimensión de la realidad, aquella que, junto con las otras dos, permite vivir una vida plena” (Panikkar, 2005, p. 207);<sup>74</sup> en su vocación de universalidad, en el sentido de que todo hombre es potencialmente un místico;<sup>75</sup> en las múltiples expresiones del fenómeno místico tratadas en este trabajo, señaladamente el conocimiento místico, que presuponen una experiencia de una persona que, por definición y con carácter previo, necesita ser calificada de mística; en último término, los textos a que alude Cirlot, emplean expresiones referidas a Hildegarda de hondo significado místico como “así su mente degustaba el sabor del divino Espíritu cuando había sido elevada a la cima de la contemplación” (Cirlot, 1997, p. 53), o “no podía dejar de levantarse y abrir al amado” (Cirlot, 1997, p. 53).

## CONCLUSIONES

Podemos afirmar con rotundidad que la visión es el fenómeno más decisivo en la vida de Hildegarda. Efectivamente, en todos los episodios significativos que a modo de hitos marcan

---

<sup>74</sup> Las otras dos dimensiones a que se refiere el autor son la sensible y la inteligible. La tercera dimensión no las excluye ni se confunde con ellas. Es un algo más de un orden distinto a lo que se llega por un salto vertical hacia otra dimensión de la realidad.

<sup>75</sup> Este rasgo que identifica a la experiencia mística la distingue de la llamada conciencia cósmica de Bucke, para quien este estado no está al alcance de todos sino solo de una elite especialmente selecta, integrada por quienes posean unas facultades físicas e intelectuales excepcionales que han alcanzado como culminación de un progreso evolutivo. “Exige un desarrollo excepcional de algunas o todas las facultades humanas ordinarias [...] Ciertamente, en algunos casos, y probablemente en todos, la persona tiene un físico excepcional: belleza excepcional de compleción, rasgos excepcionalmente gallardos, salud excepcional, dulzura de temperamento excepcional, excepcional magnetismo” (Huxley et al., 1979, p. 87). La propia persona de Hildegarda desmiente estas conclusiones pues desde niña tuvo una naturaleza débil y enfermiza que le acarreó continuos problemas de salud, aunque vivió 81 años, edad muy avanzada para su época.

su biografía, la visión desempeña un papel de primera magnitud. En su primera infancia percibió la visión de forma un tanto difusa y más bien como premonición, quizá solo en el plano de lo sensible, y con incertidumbre en cuanto a su procedencia y a su conexión con lo trascendente, de ahí la natural resistencia a comunicar su experiencia. Pero toda duda queda disipada con la visión que tuvo en 1141, ya en edad de cierta madurez, visión que constituye el acontecimiento trascendental de su vida con todo el alcance filosófico que haya que dar a la categoría conceptual de acontecimiento, como lo que irrumpe de manera traumática, imprevista e irresistible, y marca decisivamente la vida del ser humano, afectando a su relación con la realidad y a la realidad misma, en la que causa una ruptura. Visión de 1141, en la que Hildegarda recibe nada menos que, como obligación divina, la misión de convertirse en mensajera de Dios, dejando constancia por escrito y para siempre del propósito divino de salvación que tendría que hacer llegar a los hombres en un tiempo afectado de turbulencias en lo que al ámbito espiritual se refiere. A partir de esta visión todos los reparos en cuanto a su difusión quedan derrumbados y sendas visiones estarán en la génesis de cada una de sus tres grandes obras visionarias: *Scivias*, *Libro de los méritos de la vida*, y *Libro de las obras divinas*. Pero la visión desempeña en la vida de Hildegarda otros papeles de no menor importancia. La visión le proporciona motivos para la acción, pautas para la decisión a la hora de escoger una entre varias alternativas vitales que se le abren en el universo de la contingencia, como en el caso del traslado a Rupertsberg, de profundo significado simbólico. Otras veces, como en el caso de la pérdida de Richardis, la visión dirige sus afectos, sus sentimientos y su voluntad. Finalmente, la visión le suministra también reglas morales, pautas de conciencia, que coinciden enteramente con las de ley natural (o divina) que, por estar inscritas ya de manera innata en su corazón, son objeto de expresa ratificación por la visión, como acaeció en el caso del enterramiento del excomulgado, en el que estas pautas impulsan a Hildegarda a actuar de la manera resuelta propia de quien se percibe acompañando su conducta a la voluntad divina.

La visión de Hildegarda, percibida por los sentidos interiores, como todas las visiones, es un fenómeno de difícil comprensión desde la óptica de las ciencias positivas. Ciertamente no se puede explicar solo desde la perspectiva de la fisiología y menos aún desde una consideración patológica. Es cierto que en algunas enfermedades mentales se puede registrar el fenómeno, de ahí que algunos autores lo hayan relacionado con la locura; pero en las visiones hildegardianas cobra una relevancia decisiva, en cuanto a su caracterización, un ingrediente misterioso que la pone en alguna relación con lo sobrenatural, con lo divino, por medio de la fe. Fe que aparece inscrita en el marco de una tradición religiosa concreta, que delimita un espacio doctrinal propio, en cuya ortodoxia siempre se mantuvo Hildegarda, no obstante, su vocación reformista impuesta por las circunstancias de su tiempo.

La visión de Hildegarda, con carácter general, puede ser caracterizada como la visión espiritual maravillosa de la tipología visionaria de san Agustín, por cuanto tiene por contenido imágenes que destilan un significado que se descifra por la mediación del símbolo. Hildegarda distingue dos clases de visiones: una visión de la sombra de la luz viviente, y una visión de la luz viviente en sí misma. La primera como estado que se mantiene en el tiempo, como propio de un alma que ha recibido la iluminación, de una conciencia inspirada; la segunda como fenómeno que sobreviene en contadas ocasiones señaladas. No podemos afirmar con seguridad que esta visión de la luz viviente en sí sea la que está en el origen de esas tres grandes obras referidas, aunque esta conclusión parece más plausible en lo que atañe a la visión que origina el *Libro de las obras divinas* que Hildegarda narra con el detalle de unos efectos físicos y psicológicos de tal calibre que algunos autores los han identificado como síntomas de estado de éxtasis, que la propia Hildegarda niega con carácter general. La visión tiene por contenido a la luz, luz viviente, luz verdadera, luz divina, luz indiferenciada propia de lo místico, luz de diferentes tonalidades e intensidades que inunda un mundo de imágenes, con las que Hildegarda

pretende instruir, en línea con la concepción didascálica de las imágenes propia del ambiente intelectual y religioso de su tiempo, y en cuyo lenguaje imaginario el símbolo es el elemento clave que permite descifrar lo invisible en lo visible, también en línea con la mentalidad medieval.

La visión tiene también para Hildegarda una misteriosa dimensión cognoscitiva. Por la visión Hildegarda aprende y accede, por un método distinto al de todo conocimiento humano, a un saber sobrenatural que excede infinitamente de todo lo humano y cuya diferencia abismal la autora quiere dejar perfectamente clara. Es la sabiduría en su acepción de ciencia de Dios a la que accede por la luz viviente, en tanto que por medio de la sombra de la luz viviente adquiere una ciencia especulativa, sustentada en la racionalidad que también es don divino, por reflejo de la luz, que se irradia en todas las obras divinas en las que es posible percibir la imagen especular de Dios, pues la visión cara a cara de Dios no le está permitida, dada su naturaleza mortal. Y este es el nivel más elevado del conocimiento de Dios que los mortales podemos alcanzar: Dios reflejado en las obras de su creación, el mundo considerado como inmensa teofanía. La sabiduría para Hildegarda adquiere además una connotación de racionalidad divina que informa y ordena todo lo creado. En cualquier caso, el conocimiento de lo divino, que es obtenido de la comprensión del sentido interior, ajeno a toda formalidad gramatical, de las Escrituras y demás libros sagrados, que en una lectura apresurada podría considerarse como intuitivo, no puede ser calificado como tal de forma categórica, al menos desde la significación contemporánea del concepto, pues la intuición es forma de conocimiento humano, situada al mismo nivel que el conocimiento discursivo. Y el conocimiento que Hildegarda adquiere por la visión tiene una dimensión sobrenatural de conexión con lo divino que lo aproxima a la categoría del conocimiento místico. No es lo mismo el Absoluto, el Uno de la metafísica, que el Dios de Hildegarda. No es lo mismo el conocimiento del Dios de la fe que el de la proposición a cuyo tenor un triángulo tiene tres lados. Sobre este extremo y sobre el Absoluto metafísico, sí cabría hablar de conocimiento intuitivo, categoría en la que no encaja el conocimiento que Hildegarda adquiere de modo instantáneo y en simplicidad de las cosas divinas por medio de la visión, que se torna en la fuente más importante de su saber, aunque, en lo humano, debe reconocérsele también unos conocimientos sobresalientes. Estos conocimientos son minimizados de forma insistente por la autora expresando una actitud humilde que acentúa la enormidad del mensaje divino y su papel de simple instrumento al servicio de la divina voluntad, que realiza los más grandes prodigios sirviéndose de los pequeños y humildes. Humildad que, por otra parte, es el sustrato de todo conocimiento místico en tanto que adecuada preparación por medio de la contemplación para la recepción del mensaje divino.

Calificar el conocimiento de Hildegarda como místico obliga a reconocer previamente su experiencia como mística y a adjudicarle a ella misma la calificación de mística a la que no se opone ni la ausencia de éxtasis, que no es consustancial con el fenómeno, ni de la experiencia unitiva del aniquilamiento del yo, pues la mística es una experiencia holística de la Realidad, que ni siquiera presupone esa dimensión religiosa, aunque esta conforme el medio más apropiado para su desarrollo, en la que es suficiente cualquier relación especial con Dios, que se materialice en el solo “toque” de la sustancia divina con la sustancia del alma. Aparte del conocimiento, hemos dado ya cuenta de muchos fenómenos de índole mística, que ratifican esta etiqueta que podemos adjudicar sin reparo a esta mujer sabia del siglo XII que murió en 1179, un día de extraños fenómenos lumínicos en el cielo, signos inequívocos de santidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Areopagita, D. (1980). *Los nombres divinos y otros escritos*. (J. Soler, Ed.) Barcelona: Bosch, Casa Editorial.
- Avenatti de Palumbo, C. (agosto de 2012). ¿Visionaria o mística? Hildegarda de Bingen en la encrucijada de lenguaje y experiencia del misterio cristiano. *Revista Teología*, XLIX (108), 11-24.
- Cabré i Pairet, M. (1999). Hildegarda de Bingen y la práctica de la autoridad. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*(16), 81-95.
- Català, J. M. (2019). *Visionarias*. Vitoria: Sans Soleil Ediciones.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2000). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder Editorial.
- Cirlot, J. E. (1992). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Labor.
- Cirlot, V. (1997). *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Cirlot, V. (2005). *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona: Herder Editorial.
- Cirlot, V., & Garí ,B. (2008). *La mirada interior. Escritoras, místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Siruela.
- de Bingen, H. (1999). *Scivias: Conoce los caminos*. Madrid: Editorial Trotta.
- de Bingen, H. (2009). *Libro de las Obras Divinas*. Barcelona: Herder Editorial.
- de Bingen, H. (2014). *Libro de los méritos de la vida*. : Digital para [www.hildegardiana.es](http://www.hildegardiana.es).
- de Hipona, A. (s.f.). *Del Génesis a la letra*. Obtenido de San Agustín. Agustinus Hipponensis: [https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi\\_lettera/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm)
- de Hipona, A. (s.f.). *Las Confesiones*. Obtenido de San Agustín. Agustinus Hipponensis: <https://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm>
- Deploige, J. (1999). Hildegard de Bingen y su libro Scivias. Ideología y conocimientos de una religiosa del siglo XII. *Revista Chilena de Literatura* (55), 85-102.
- Dronke, P. (1981). *La individualidad poética en la Edad Media*. Madrid: Editorial Alhambra.
- Dronke, P. (1995). *Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona: Crítica SL Editorial.
- Eco, U. (1997). *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Épiney-Burgard, G., & Zum Brunn, É. (1998). *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Esperón, J. P. (2017). Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze. *Devenires*, XVIII(36), 33-53.
- Fraboschi, A. A. (2010). *Bajo la mirada de Hildegarda, abadesa de Bingen*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Fraboschi, A. A. (2004). Scivias I, 1, de Hildegarda de Bingen: análisis y comentario al modo de una lectio medievalis. *Stylos* (13), 12-36.

- Fraboschi, A. A. (2006). Scivias, de Hildegarda de Bingen: Declaración de las verdaderas visiones que fluyen de Dios (Análisis y comentario al modo de una lectio medievalis). *Stylos* (15), 47-89.
- Fraboschi, A. A., Avenatti de Palumbo, C., & Ortiz, M. E. (2015). *Cartas de Hildegarda de Bingen. Epistolario completo* (Vol. I). Miño y Dávila Editores: Buenos Aires.
- Fuentes Bardelli, Í. (2007). Voz y escritura. *Intus-Legere Historia*, 1(1/2), 57-174.
- Góngora, M. E. (1999). Hildegard von Bingen. O virtus sapientiae. *Cyber Humanitatis*.
- Góngora, M. E. (2005). Escritura e imagen visionaria en el liber divinorum operum de Hildegarda de Bingen. *Teología y Vida*, XLVI, 374-388.
- 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), 105-121.
- Haas, A. M. (1999). *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Hessen, J. (1973). *Teoría del conocimiento*. Madrid: Espasa Calpe.
- Huxley, A., Maslow, A. H., & Bucke, R. (1979). *La experiencia mística y los estados de conciencia*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Lorenzo Arribas, J. (2000). *Hildegarda de Bingen (1098-1179)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Martín Velasco, J. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Newman, B. (1989). *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley: University of California Press.
- Ortúzar, M. J. (2006). 'Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros'. La doble divinidad del cuerpo como vía hacia la trascendencia en el LDO de Hildegard de Bingen. *Cyber Humanitatis* (39), 1-9.
- Panikkar, R. (2005). *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder Editorial.
- Pegueroles, J. (1972). La teoría agustiniana de la Iluminación en el De Genesi ad litteram (libro XII). *Estudio agustiniano*, 7(3), 575-588.
- Pernoud, R. (1998). *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*. Barcelona: Espasa Libros.
- Rabassó, G. (2013). De la experiencia místico-cognoscitiva a la epistemología mística: Hildegarda de Bingen. *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages* (17), 100-114.
- Rabassó, G. (2015). La posible influencia del Timaeus en los planteamientos cosmológicos del Liber Diuinorum Operum de Hildegarda de Bingen. En J. L. Fuertes Herreros, & A. Poncela González, *De Natura. La naturaleza en la Edad Media* (Vol. II, págs. 719-728). Salamanca: Humus.
- Rabassó, G. (2016). Sapientia docet me. Hildegarda de Bingen y la filosofía. *Mediaevalia. Textos e estudos* (35), 7-50.
- Sacks, O. (1997). *Migraña*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Santos Paz, J. C. (1998). La mística femenina del siglo XII y los autores clásicos: el caso de Hildegard de Bingen. *EVPHROSYNE* (26), 203-210.
- Torrente Fernández, I. (2009). Algunas consideraciones sobre la figura de Hildegard von Bingen. *Territorio, Sociedad y Poder* (4), 131-150.
- Underhill, E. (2017). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Editorial Trotta.
- Wikenhauser, A. (1972). *El Evangelio según san Juan*. Barcelona: Editorial Herder.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Editorial Ensayo Sexto Piso.