

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Meis W., Anneliese

Symphonia Spiritus Sancti. Acercamiento al dilema de la razón humana en LVM de Hildegard von  
Bingen (1098-1179)

Teología y Vida, vol. XLVI, núm. 3, 2005, pp. 389-426

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32243205>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Anneliese Meis W., S.Sp.S**

Profesora de la Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

## *Symphonia Spiritus Sancti.* Acercamiento al dilema de la razón humana en *LVM* de Hildegard von Bingen (1098-1179)

Hildegard von Bingen, ¿una competente teóloga? Dicha pregunta atraviesa los numerosos estudios teológicos que abordan la imponente obra de la abadesa del siglo XII (1). Ella misma contestaría no, se presenta cual “mujer débil e ignorante, *indocta*”, cuyo saber remonta exclusivamente a Dios y Su Espíritu (2). Sin embargo, en la Patrología Latina de *Migne* figura su extensa obra, que, teniendo a una mujer como autora, en cuanto una de las pocas (3), hoy llama la atención creciente de importantes teólogos sistemáticos, quienes se han adentrado en los numerosos escritos suyos, disponibles en su edición crítica (4). Han descubierto una destacada calidad teológica, y han merecido para Hildegard el título “primera gran teóloga del Cristianismo” (5), debido a sus acertados conocimientos bíblicos, patrísticos y dog-

- 
- (1) GOSEBRINK H. M., Hildegard von Bingen begegnen, Augsburg 2002, 69-71; BANNING VAN J., Hildegard von Bingen als Theologin in ihren Predigten, en BERNDT R. (ed.), “Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”. Hildegard von Bingen (1098-1179) (Erudiri Sapientia, 11) Göttingen 2001, 243-268; WALTER P., Die Theologie der Hildegard von Bingen, en KOTZUR H.-J.; (ed.) Hildegard von Bingen 1098-1179, Mainz 1998, 204-208; HILBERATH B. J., Das Athanasianische Glaubensbekenntnis in der Auslegung Hildegards von Bingen. Bemerkungen zur Trinitätslehre, ThPh 63 (1988) 321-341.
  - (2) Cf. CARLEVARIS A., Einleitung, Hildegardis Liber Vite Meritorium (CCh, 90)Turnolti 1995, XXXI-XXXVII. NEWMANN B., Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the feminine, Berkely, Los Angeles 1997, 1-41. *Sc, Protestificatio* 10/11:...timida es ad loquendum et simplex ad exponendum et indocta ad scribendum; LVM VI, 883/889.
  - (3) En PL 197 no figura LVM, pero también el texto de las restantes obras se encuentra muy cambiando, cf. FRÜHKÖTTER A., en SCHIPPERGES H., (trd) Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste (Liber Vitae Meritorium) Salzburg 1972, 3. ed., 7.
  - (4) HILDEGARDIS Scivias, CCh 43/43A, Tourhout 1978; HILDEGARDIS, Liber Vitae Meritorium, CCh 90, Tourhout 1995; HILDEGARDIS, Liber Divinorum Operum, CCh 92, Tourhout 1996 Epistula Hildegardis Liber Vite Meritorium (CCh, 90)Turnolti 1995, editado e introducido por CARLEVARIS A.
  - (5) HAVERKAMP A., (ed.), Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900 jährigen Jubiläum, 13-19. September, Bingen am Rhein, Mainz 2000, 7, citando a MCGINN B., Die Mystik des Abendland, 2, Entfaltung, Freiburg/Basel/Wien 1996, 509.

máticos (6), pero también por su habilidad metódica, escondida debajo de sus continuos lamentos respecto de su latín deficiente (7). De ahí que no faltan estudiosos que interpretan los “gemidos de esta mujer débil” como un recurso estilístico a fin de obtener el espacio autorizado para su “teo-logía”, justo durante una época poco favorable a la expresión femenina del quehacer teológico, reservado exclusivamente a los “santos varones” (8). No obstante lo anterior, la conciencia de tal y propia debilidad se debe –más bien– al hecho que Hildegard es comprendida en cuanto “profetisa-visionaria” al servicio de la Palabra de Dios (9), en medio de una época corrupta (10), de tal modo que, aun pese a la duda respecto de que ella sea mística (11), se la puede considerar una “mística dogmática” (12).

Lo mismo que su teología, así también la santidad de Hildegard despierta sospechas y cuestionamientos fuertes (13). Su canonización, de hecho, fue retrasada por diferencias con la jerarquía eclesiástica, que no solo marcan toda su vida y pensamiento en cuanto lucha contra sacerdotes indignos, sino también oscurecen los últimos días de su larga vida, cuando la pesada excomulgación privó a la abadesa y su monasterio de la celebración eucarística (14). Sin embargo, el apoyo incondicional de Bernardo de Clairvaux y del Papa Eugenio III respecto de la autenticidad de las visiones de Hildegard, y su estilo de una vida santa, permiten apreciar un tipo peculiar de santidad, que impregna toda la obra hildegardiana y se abre camino por doquier en sus escritos (15). Por cierto, el lenguaje visionario simbólico, parecido a Ez y Apoc (16), pero inspirado en *De genesi ad litteram XII* de Agustín (17), no es

- (6) CARLEVARIS A., Einleitung, XXXVII-XLIV. RANFF V., Haben Hildegards Visionen Quellen, en BÄUMER-SCHLEINKOFFER A., Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld-Mystik und Visionenformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog Würzburg 2001, 105-121; MEIER Ch., Scientia Divinorum Operum. Zu Hildegards von Bingen visionär-künstlerischer Rezeption Eriugenas, en BEIERWALTES W., (ed.) Eriugena redivivus, Heidelberg 1987, 89-141; MEIER Ch., Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den figmenta prophetica Hildegards von Bingen, FMSt 19(1985) 466-497.
- (7) SUDBRACK J., Neuere Hildegard-Literatur, Geist und Leben (1996) 385-394.
- (8) NEWMANN B., o.c., 34-41; KÜHNE U., Die Konstruktion prophetischen Sprechens. Hildegards Sicht der eigenen Rolle als Autorin, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 46 (1999) 67-78.
- (9) CARLEVARIS A., Einleitung, XXXI-XXXIII. Llama la atención la unión connatural que establece la autora entre hablar y ver.
- (10) Con frecuencia, la autora se refiere a su tiempo como afeminado: *muliebre tempus*: Ep 13; Ep 26; Ep 49. Cf. NEWMAN B., o. c., 3.
- (11) GÓNGORA M. E., Coloquio de teología 29.9.2004, Centro de Extensión de la Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile.
- (12) BALTHASAR H. Urs von, Teología y Santidad, en Ensayos teológicos I Verbum Caro, Madrid 1964, 247; 235-268.
- (13) SANTOS PAZ J.C., La “santificación” de Hildegard en la Edad Media, en BERNDT R., (ed.), “Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”. Hildegard von Bingen (1098-1179) (Erudiri Sapientia, 11) Göttingen 2001, 561-576; MAY G., Der Kanonisationsprozess Hildegards im 13. Jahrhundert, en PODEHL W., 900 Jahre Hildegard von Bingen. Neuere Untersuchungen und literarische Nachweise, Wiesbaden 1998, 27-43.
- (14) Según GOSEBRINK H. M., Hildegard von Bingen begegnen, 48-49: Hildegard no fue canonizada oficialmente hasta el día de hoy.
- (15) TREMP E., Hildegard von Bingen in der Sicht ihrer Zeitgenossen. Das Zeugnis des Briefwechsels, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 46 (1999) 52-66.
- (16) SCHRÖDER J., Die Formen der Ezechielrezeption in den Visionsschriften Hildegards von Bingen, en BERNDT R., (ed.), “Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”. Hildegard von

fácil de entender, sobre todo para un pensar dogmático, acostumbrado a los conceptos claros y distintos (18). Pero ¿no será, precisamente, esta fuerza que mejor que conceptos abstractos articula la santidad propia de una racionalidad teológica, lo simbólico que la autora designa “ardiente”? (19).

Para Hildegard, sin duda, la razón humana ocupa un lugar privilegiado en su argumentación. Pues, la autora evoca una racionalidad compleja y nítida, a la vez bella y vital, en toda su obra, aunque con matices diferentes (20).

Y en el presente trabajo interesa aquello que aporta el *Liber vita meritorium* (LVM), ya que constituye, junto con *SC* y *LDO*, la gran trilogía hildegardiana (21), inspirada en aquella figura de hombre sobredimensionado de Is 42, 13, que, al inicio de la argumentación, es Dios mismo (22), pero cuya comprensión va desplazándose hacia Cristo, hasta finalmente declararse, de modo explícito, “Hijo del Hombre” (23). En esta obra, cuyo título LVM se discute en cuanto al significado del plural *merita* (24), Hildegard desarrolla el drama de la vida humana, simbolizada a través de 35 figura-parejas emblemáticas, los vicios y las virtudes, que tratan de ganar al hombre para su causa respectiva en una ardua discusión, lo que constituye el núcleo

---

Bingen (1098-1179) (Erudiri Sapientia, 11) Göttingen 2001, 343-374. Las grandes obras visionarias contienen una importante parte apocalíptica. Aunque son reconocibles las influencia de otros profetas, sobre todo, del Apocalipsis, la cercanía a Ezequiel es mayor. La paradoja de Ez 1, 1, 12, 14 de los *animalia euntes nec reuidentes*, Hildegard la explica en su Vita como la situación paradójica de la vida contemplativa y activa, no solo en el sentido monarcal, sino en lo general de las actitudes mentales del espíritu humano.

- (17) Esto vale de los tres sentidos, el corporal, espiritual y intelectual, que el obispo de Hipona, inspirado en Orígenes, expone y que será la base de toda la exégesis medieval, fundamentalmente alegórica. Cf. MCGINN B., Hildegard of Bingen as Visionary and exegete, en HAVERKAMP A., (ed.), Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900 jährigen Jubiläum, 13-19. September, Bingen am Rhein, Mainz 2000, 321-350. Hay una probable influencia del Pastor de Hermas en la obra hildegardiana. IBID, 322.
- (18) BERNDT R., “Im Angesicht Gottes. Zur Theologie der Vision bei Hildegard von Bingen, en BERNDT R., (ed.), “Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”. Hildegard von Bingen (1098-1179) (Erudiri Sapientia, 11) Göttingen 2001, 269-290; ULRICH J., Visión bei Hildegard von Bingen. Beobachtungen zur Vita Gottfrieds und Theoderichs und zu den Visionsschriften Hildegards, Kearyma und Dogma 47 (2001) 14-29; MEWS C., Hildegard, visions and religious reform, en BERNDT R., (ed.), “Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”. Hildegard von Bingen (1098-1179) (Erudiri Sapientia, 11) Göttingen 2001, 325-342; GOSEBRINK H.M., “Ich sah einen sehr grossen Glanz”. Visionäres Selbstverständnis und visionäre Theologie bei Hildegard von Bingen, Erbe und Auftrag 74 (1998) 9-27.
- (19) CHÁVEZ ÁLVAREZ F., “Die brennende Vernunft”. Studien zur Semantik der “rationalitas” bei Hildegard von Bingen (Mystik in Geschichte und Gegenwart). Texte und Untersuchungen, Abt. I: Christliche Mystik, 8), Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 282 pp; ZÖLLER M., Gott weist seinem Volke seine Wege. Die theologische Konzeption des “Liber Scivias” der Hildegard von Bingen (1098-1179) (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 11), Tübingen, Basel 1997 pp. 595.
- (20) Cf. Symphonia rationalitatis. Aproximación a la relación Razón y Amor en Scivias de Hildegard von Bingen, Gregorianum 85 (2004) 506-538.
- (21) Fue escrita 1158-1163; para su relación con SC y LDO Cf. SCHIPPERGES H, Einführung, 11.
- (22) Una comparación entre el Dios-Guerrero de Is y el *vir* de Hildegard permite captar, pese a toda semejanza, una diferencia notoria en la articulación de la índole dinámica de la actuación de ambas figuras.
- (23) CARLEVARIS A., o.c., XXI ss: I, 373/377; VI, 702/703 y 716/717. Este desplazamiento tiene tal vez una explicación a partir del trasfondo de Is 42, 13, ya que el 2. Canto de Yahvé constituye el mismo contexto literario de Is 42, 13.
- (24) CARLEVARIS A., o. c., XVII-XIX.

de toda la obra (25). De hecho, en torno a tal discusión, la obra se estructura con mucha finura psicológica, bellamente expresada (26), a partir de 6 partes, con un total de 45 capítulos (27). Las cinco primeras partes se subdividen en tres apartados, que siguen cada uno el mismo esquema: el *vir* en el cosmos (I), la *vox de celo* (II) y la descripción del castigo y la penitencia de cada uno de los *vitium*, todo esto intercalado por las discusiones entre *uirtutes* y *vitium*, con los respectivos comentarios de *zelus dei* (28).

Entretejadas con tal estructura, afincadas en su dramaticidad hasta los últimos detalles e interrelacionadas con estos detalles, emergen 49 *sententiae* de *rationalitas* (29), cuyo campo semántico será abordado por el presente trabajo con un método

- (25) FRÜHKÖTTER A., en SCHIPPERGES H., (trd) Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste (Liber Vitae Meritorium) Salzburg 1972, 8; GOSEBRINK H. M., Hildegard von Bingen begegnen, 101. Según el modelo antiguo clásico de *Psychomachia* de Prudencio Cf. Obras I (Biblioteca Gredos, 240) Madrid 1997, 361-412. Según RIVERA GARCÍA L., Introducción, 44: Se trata de una de las obras más originales del autor, “una epopeya protagonizada por fuerzas abstractas personificadas, ocurrencia con la que nuestro poeta no hacía sino llevar a su extremo una tendencia evidente de la poesía latina hacia la personificación de abstractos pero, al mismo tiempo, anticipaba todo un género de amplia resonancia sobre la elaboración del poema en la Edad Media, no obstante, buena parte de la crítica de este siglo ha vertido juicios bastante negativos, observando que la composición era muy simple, una mera sucesión de combates entre fuerzas del mal y fuerzas del Bien. No es esta, sin embargo, una lectura profunda del poema, como han demostrado estudios más recientes, pues de hecho la obra se construye sobre un entramado simbólico de notable complejidad. En primer lugar se pueden distinguir tres grandes bloques. 1) *praefacio*; 2) y ya dentro del poema propiamente dicho, la *colluctio* o compatibilidad entre virtudes y vicios (vv.21-725) 3); la *aedificatio* o construcción de un templo en el pecho del hombre como ofrenda a Cristo (vv 7 Cf. SCHIPPERES H., (ed.) Hildegard von Bingen, Gott schauen, Düsseldorf 2001, 129; NEWMANN B., o.c., 43.
- (26) CARLEVARIS A., o. c., XXXIV-XXXVII. Resulta poco deducir de esto un enfoque meramente ético, tal cual pretende validar LAUTENSCHLÄGER G., Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 422 pp, pero sí la autora resalta con razón, citando a Christel Meier, la originalidad de Hildegard a diferencia de la obra de Prudencio. Cf. o. c., 353: “Die “Waffen” im Entscheidungskampf zwischen Gut und Böse sind bei Hildegard das argumentierende, werbende, mahnende und fordernde Gespräch der Tugenden mit der verirrt menschlichen Seele, worin sich immer auch-zumindest mittelbar-die Frage nach der Existenz Gottes stellt”.
- (27) CARLEVARIS A., o. c., XVI-XIX; HOZESKI B.W., Hildegard von Bingen “Liber vitae meritorium” aus literarischer Perspektive, en SCHMIDT M., Tiefe des Gotteswissens-Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der katholischen Akademie Rabanus maurus Wiesbaden-Naurod vom 9.bis 12. September 1994 (Mystik in Geschichte und Gegenwart.Texte und Untersuchungen, 10) Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 1993-207.
- (28) Cf. CARLEVARIS A., o. c., XXIX: I A. Der *vir* im Kosmos. B.Streitgespräch zwischen den *uitia* und den *uirtutes*.C. Das Auftreten des *Zelus Dei*. II.A. Die *Vox de celo*. B.Kommentar zum Text der komischen Vision und zu den einzelnen *uitia*. Schlussformel: *Quia autem uite desiderium habet, in illo uerba hec percipiat ac ea in interius cubiculum cordis sui recondat*. III.A Beschreibung der Strafe und der Busse für jedes *uitium* und Kommentar des Textes mit der Eingangsformel ET VIDI (oder einer ähnlichen Anfangsformel).Schlussformel: *Hec autem de penitentium animabus purgandis atque saluandis dicta sunt et fidelia sunt: et fidelia his attendat et ea in memoriam bone scientie componat*. Llama la atención que la idea de *zelus* es descubierto por la exégesis actual como parte integrante de la imagen del Dios Guerrero, cuya actuación describe Is 42, 13; Cf. ZAPFF B.M., Jesaja 40-55 (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung) Würzburg 2001, 252. “Bei Leidenschaft”(qin ah) ist wohl die Charakterisierung Jahwes als “eifersüchtiger Gott” mit zu hören, der nicht gesonnen ist, seinen Anspruch auf Verehrung anderen Göttern zu überlassen (vgl.Ex 34, 14) Cf. Is 42, 8s.
- (29) Cf. *Thesaurus Hildegardis Bingensis-La pars VI* no tiene ninguna referencia a *rationalitas*, lo cual está de acuerdo con la ausencia de la discusión entre vicios y virtudes en esta parte. Cf. CARLEVARIS A., o. c., XXIXs.

analítico simple (30). Se estudiará, entonces, dichas *sententiae* en su tenor conceptual dentro de su contexto inmediato y lejano para desentrañar el significado teológico, a partir de aquellos ejes que articulan el movimiento propiamente circular del LVM. Dicho movimiento da origen a una racionalidad vigorosa, según la cual la razón humana llega al límite de su propio ímpetu, allí donde se encuentra ante el dilema: o doblegarse sobre sí misma o trascender a una plenitud desconocida. Tal disyuntiva, doblegarse o trascenderse, sin embargo, no constituye la interrogante propiamente tal de la presente investigación (31). La cuestión fundamental, más bien, es ¿qué hace doblegarse o trascender a dicha razón? ¿Será Dios mismo, Su Santo Espíritu?, es decir, ¿la “santidad de Dios”, o la privación de Su Espíritu en el hombre explicará la respuesta al dilema de su razón? Hela, aquí, la incógnita que se pretende indagar.

## I. LA RAZÓN CREATURAL Y SUS LÍMITES (I. Y III. PARS)

Las 12 *sententiae* de *rationalitas* en la *I. pars*, completadas por otras 4 provenientes de la *III pars* (32), se centran en la índole creatural de la razón humana y describen al hombre y su deseo natural por el Misterio de Dios al interior de aquel drama entre Dios y el hombre; ello constituye el principal contenido de esta parte (33), dominada por la imponente figura del *vir* (34). Ante la boca de este personaje, que representa a Dios, se condensa una nube blanca para un tipo de trompeta, que emana cada vez tres vientos, los que por su parte se caracterizan cada uno por una nube respectiva: la *nubes ignea*, la *nubes turbida* y la *nube lucida*, en la cual se encuentran ordenados los seres creados según el grado de su santidad, en cuanto indivisamente entregados a Dios, empeñados por adquirir las virtudes y fundados en la misma encarnación de Cristo (35).

Los vicios, por su parte, emergen desde una nube oscura apartada, atentando contra Cristo y su Iglesia y atestiguando así el fracaso de la razón del hombre, tan

(30) Se vuelca principalmente sobre el significado teológico de la *rationalitas* y el campo semántico de *ratio*, *rationalis* y *rationaliter*, a partir de un total de 49 sentencias. Si bien se procede cuidadosamente, partiendo de las menciones del concepto *rationalitas* en LVM y abordando desde allí su dilema, se toma en cuenta el complejo campo semántico que ofrece la obra al respecto, a fin de afinar el significado teológico de dicho concepto a la luz del trasfondo, marcadamente trinitario pneumatológico.

(31) Es parte del PROYECTO FONDECYT REGULAR 2004 Nr. 1040763: El Dilema de la razón humana en Hildegard von Bingen, Ricardo de san Víctor y Teresa de Ávila; Investigador responsable: Anneliese Meis; coinvestigadores: Carlos Casale, Juan Francisco Pinilla, Agustina Serrano.

(32) La *III pars* contiene relativamente pocas *sententiae* de la *rationalitas*, además evidencian un parecido llamativo con las de la *I pars*, que como tal complementan de modo significativo. Esto se debe probablemente a los movimiento parecidos que realiza el *vir* en ambas partes.

(33) ENDERS M., Das Naturverständnis Hildegards von Bingen, en BERNDT R., (ed.), “Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”. Hildegard von Bingen(1098-1179) (Erudiri Sapientia, 11) Göttingen 2001, 461-501, especialmente, 479-484: explica los principales aspectos de la teología de la creación en LVM. Resalta la armonía, la correspondencia mutua, que, por el mal uso de su libertad, el hombre pervierte.

(34) Cf. CARLEVARIS A., o. c., XX.

(35) LVM I, 1.

pronto, que ella no presta atención a sus límites y los intenta traspasar por propia cuenta. Esto permite apreciar, sobre todo, el material proveniente de la *III pars*, centrado en las imágenes de aire y vientos, en cuanto signo del contacto vital del *vir* con los elementos de la creación, que, de todos modos, orientan la razón hacia Dios (36).

### 1. *La razón orientada por Dios*

Allí donde, en un primer momento, finaliza la presentación de los siete primeros vicios y las respuestas de las virtudes con la discusión entre el “libertinaje” y el “deseo de Dios” (37), la autora se refiere, a través de los comentarios del “celo de Dios” y la “voz de cielo”, a la *rationalitas* del hombre en estrecha interrelación con el deseo del alma por otra vida. Este deseo involucra la capacidad de conocer, connatural a la razón en cuanto creada por Dios y ligada a los sentidos en su estilo de vivir, propio de la razón.

#### a. El modo de vivir según la razón I, 14, 311

Cuando Hildegard se refiere a la *rationalitas* dentro del fogoso diálogo entre la *inepta letitia* y el *gemitus ad deum*, establece un nexo connatural de dicha racionalidad con “el deseo del alma por otra vida”, como lo describe el contexto inmediato, y califica de “racional” el modo de vivir” del hombre virtuoso. Pues dicho “deseo” –*gemitus ad Deum*– contesta a su oponente, el “libertinaje” –*inepta laetitia*– diciendo: “*En tus modales, pues, trasciendes toda justicia y verdad, y no vives la vida de modo racional*” (38). Emerge, así, lo racional en cuanto característica propia de la vida humana, cuyos límites cabe respetar. Si esto no sucede y se “trasciende toda justicia y verdad”, se produce aquel descalabro de la vida, el vicio, que siempre se presenta con singular pompa y fuerza avasalladora en la obra hildegardiana, concretamente como “libertinaje”. En cambio el *gemitus ad Deum* –en cuanto *virtus*– no aparece con contornos delimitados, orienta su discurso una voz suave y persuasiva, a través de la cual pone en evidencia que el ser humano no debe trascender los límites de la razón por propia cuenta (39).

La posibilidad del hombre de trascender los límites de su razón constituye, entonces, una posibilidad real, que, con respecto del “libertinaje”, adquiere un matiz negativo en cuanto vicio, lo cual demuestra la ambigüedad de tal trascender (40) y

(36) CARLEVARIS A., o. c., XXII: el papel de los vientos, lo ocupa en la IV parte la tierra, y en la V las aguas.

(37) Las siete figura-parejas son: Amor saeculi-Amor coelestis; Petulantia-Disciplina; Joculatrix-Verecundia; Obduratio-Misericordia; Ignavia-Victoria; Ira-Patientia; Inepta laetitia-Gemitus. Cf. LAUTENSCHLÄGER G., o. c., 352-368.

(38) LVM I 14 (visio), 311: In moribus enim tuis omnem iustitiam et ueritatem transcendis, ac in rationali uita non uiuis

(39) Más frecuente que *gemitus* es *desiderium*. Resulta valedero el que Hildegard presenta a todos los vicios como destacan sus propios aspectos.

(40) El vocablo trascender aparece en LVM cinco veces, I 34, 545: ¿qué hombre podría trascender a tal altura?; I, 34, 587: aunque el hombre en su trascender se equivoca, Dios no lo deja perecer,



contrasta con la actitud positiva de Hildegard frente a lo creado (41). De todos modos, la posibilidad de trascender resulta evidente y como tal se plasma en modales concretos-*mores*-, aquí negativas, pero positivamente posibles, en cuanto arraigadas en la capacidad que tiene el hombre para conocer por la razón a partir de la *virtus dei*.

b. El conocimiento por la razón y la *virtus dei* /I, 17, 343

Progresando con el comentario del *zelus dei*, que, a través de la *uox de celo* explica los rostros “de hombre” y “de león”, acorde a Ez 1, 10, por primera vez en su obra Hildegard hace uso de la imagen tetramorfa, que no es interpretada tanto como visión sino, exegéticamente, como audición (42). Insiste: “(...) *el rostro del hombre designa la piedad de Dios, gracias a la cual el hombre posee la sensibilidad; el rostro del león la virtud de Dios, por medio de la cual Dios dio al hombre la racionalidad; ella está a la derecha, porque la piedad y virtud de Dios son como alas en la comprensión de la grandeza de las obras buenas, que dan a conocer la inspiración divina (...)*” (43). Por tanto, la Abadesa resalta aquella interrelación de la *rationalitas* con la “*virtus dei*”, que evoca el nexo interno con el *vir* y las *virtutes* (44) y a su vez con la “sensibilidad”, ligada a “la piedad de Dios”. Emerge así una ligazón entre razón y sentidos, que la autora establece a través de la relación con la piedad y virtud de Dios. De tal forma, la “racionalidad-virtud” y la “sensibilidad-piedad” posibilitan “la comprensión de la grandeza de las buenas obras”. Se aprecia, de este modo, el nexo importante entre razón y obras, plasmado con anterioridad en las *mores*, pero siempre sustentado por la *virtus dei*.

No cabe duda que tal *virtus dei*, identificada por Hildegard con la cara del león, constituye, según su exégesis, basada en Gregorio Magno, el origen de la *rationalitas* (45). La articulación de este origen exegético, sin embargo, sufre un

- 
- porque tenía en sí el desiderium por valores superiores; IV, 33, 774 trascender la suciedad por el olor de las virtudes; V, 19, 338: no trascender los límites de acrecentarse y decrecer; VI, 30, 668.
- (41) GOSEBRINK H. M., Hildegard von Bingen begegnen, contra el marcado dualismo de los cartaros la autora describe todo creado en toda su bondad y belleza. Según ENDERS M., Das Naturverständnis, 482 Hildegard no se cansa en afirmar, que el hombre es en su constitución ontológica la obra cumbre de la actividad creatural de Dios-LVM I, 343. Como imagen y semejanza de Dios, como síntesis y culmen de toda la creación -LVM V, 562-564: V, 539-549- y por eso, síntesis del cielo y la tierra-LVM IV, 47s-. El hombre pues está encima de toda la creación"-LVM I, 1092-1094. Para provecho del hombre-I 1089-1091- y para su servicio III, 395- Dios creó todas las demás creaturas, para que el hombre no carezca ni de una hoja de pasto LVM III, 1558-1560. Así el hombre, con ayuda de todas las creaturas, realiza aquella obra que le es encomendada LVM IV, 42-47. Al igual como todas las creaturas, en el orden creacional jerárquico el hombre se encuentra interrelacionado de modo circular, el hombre que no debe vivir para sí, sino para la gloria de Dios, está en relación inmediata con los elementos -LVM III, 436s.
- (42) SCHRÖDER J., Die Formen der Ezechielrezeption, 372.
- (43) LVM I 17, 343: Facies enim hominis pietatem Dei designat, per quam homo sensibilitatem habet; et facies leonis uirtutem Dei, in qua Deus rationalitatem homini dedit; et hoc a dextris, quoniam pietas et uirtus Dei per comprehensionem magnitudinis bonorum operum uelut alas diuinam inspirationem extendunt.
- (44) Para la interrelación entre *rationalitas-virtus-vir-virtutes* cf Cf. GOSEBRINK H. M., Hildegard von Bingen begegnen, 99-100.
- (45) GREGORIO MAGNO In Ez, 1-3. Cf. SCHRÖDER J., Die Formen der Ezechielrezeption, 363-364: se trata de una interpretación medieval, fundada en Gregorio Magno, quien además de su



significativo desplazamiento, cuando la autora identifica el rostro humano, no con la “razón”, como Gregorio, sino con la “sensibilidad” (46). Dato que atestigua la originalidad con que la autora procede en el uso de sus fuentes, pero proyecta también una significativa pista para la comprensión del dilema de la razón humana en cuanto involucra, positivamente, a los sentidos, que ocuparán un lugar decisivo en la aclaración de dicho dilema (47). Pues la interrelación de las virtudes con la fuerza del Dios Creador y especialmente el desplazamiento de la categoría central de la *rationalitas* hasta la *sensibilitas* es una característica importante de la concepción antropológica hildegardina (48).

Si, además, la racionalidad se encuentra entretrejida en el pensamiento hildegardiano con el antiquísimo símbolo de las alas, la autora pone en evidencia el dinamismo interno, que va adquiriendo la capacidad de la razón a través de la comprensión basada en la *virtus*, en la medida en que se encuentra compenetrada por la inspiración divina. La imagen de “las alas”, sin duda, aporta la intelección de solidez y firmeza al conocimiento racional, pero también la sensación de su índole liviana, no forzada, pese a la complejidad, que articula, como lo da a entender también el uso del símbolo de las alas en el pensamiento filosófico antiguo, cuando allí se afirma que la comprensión de la razón “adquiere alas”: es decir, vuela a las alturas, un vuelo siempre condicionado a la vida virtuosa del sabio y entendido (49). Esta comprensión de las alas, sin embargo, parece ser, más bien, esporádica en la obra hildegardiana, ya que sufre un desplazamiento importante desde la alas de la razón a las de Dios, como lo atestiguarán varias *sententiae* de la *II pars* del LVM.

Hildegard comprende la *rationalitas* a partir de la *virtus dei* y su raíz *vis*, fuerza, que está dado por Dios —*dedit*— al hombre y suele aplicar este término con frecuencia allí donde se espera tradicionalmente *gratia*, vocablo poco frecuente en la argumentación hildegardiana (50). Si, además, la raíz *vis* acrecienta su significado multifacético a través de *virtus* y *viriditas*, cercano a *potestad* para articular el poder de Dios, dado al hombre y fecundo en él (51), entonces se abre un amplio espectro de posibles significados, que la *rationalitas* va adquiriendo en la argumentación hildegardiana. De todos modos, llama la atención la complementariedad de la racionalidad con la sensibilidad a nivel humano, y con la piedad en lo que se refiere a

---

aplicación a los cuatro evangelios ofrece dos interpretaciones alegóricas más. 1) el misterio de la encarnación, 2) las virtudes: Gregorio aplica al rostro humano la *rationalitas*, al buey el sacrificio, al león la fortitudo, al águila la contemplatio. Hildegard sigue más de cerca a Gregorio Magno en lo que se refiere a las virtudes.

(46) LVM I 16-17; 337-360. Cf. SCHRÖDER J., Die Formen der Ezechielrezeption, 363-364.

(47) Cf. SCHRÖDER J., Die Formen der Ezechielrezeption, 364: demuestra la independencia de Hildegard respecto en la recepción de la tradición, que se puede observar también en Sc.

(48) De tal modo, los cuatro rostros de Ez 1, 10 son comprendidos por Hildegard como las cuatro virtudes humanas principales, con pequeños desplazamientos con respecto a la exégesis gregoriana. Pues, el rostro humano para Hildegard no designa la *rationalitas*, sino la *sensibilitas*, proveniente de la *pietas dei*, mientras el león ejemplifica la *virtus dei*, teniendo como efecto la *rationalitas*, el buey el *sacrificium*, según su significado veterotestamentario y el águila la *scientia dei*.

(49) Cf. THRAEDE K., Flügel (Flug) del Seele I u.II, Reallexikon für Antike und Christentum, 8, 29-67.

(50) GOSEBRINK H. M., Hildegard von Bingen begegnen, 101.

(51) GOSEBRINK H. M., Hildegard von Bingen begegnen, 101s.

Dios. Ambas propiedades divinas “se extienden”: articulan el dinamismo de la inspiración que, a su vez, se concreta en la compresión de las buenas obras. Sí, resulta evidente que tal racionalidad es posible solo gracias a Dios mismo, ya que está dado –*dedit*– por Dios, lo cual significa que la razón humana es creada por Él. Pero ¿quién es Dios para Hildegard, si ella lo designa Fuego y como tal lo interrelaciona con la razón y el sentir?

c. El sentir el fuego de Dios *in rationalitate* /I, 25, 427

Su comentario sobre el *zelus dei* explica, a la luz de un significativo eco agustiniano (52), quién es Dios en cuanto Vida en sí, Poder en sí y Saber en sí. Y, antes que la *uox de celo* emita el juicio de Dios, uno por uno, sobre los siete vicios, Hildegard evoca al Creador de la razón en cuanto “fuego” –*ignis*–, una designación muy propia de su manera de pensar (53), lo que permite explicar con mayor profundidad que “Dios es eterno y la eternidad es fuego”, una explicación que se concreta a través de la figura del “hombre” (54). Esta va extendiéndose –en cuanto *potestas*– desde el comienzo hasta el fin del mundo y sitúa al hombre ante el Misterio, oculta, aunque operante: “(...) Dios no es un fuego escondido ni un fuego calado, sino el fuego operante, porque la potestad de Dios está disponiendo y gobernando todo por encima del intelecto y conocimiento de las criaturas, en la claridad de los misterios y secretos suyos, del mismo modo como la cabeza gobierna todo el cuerpo: porque ha hecho razonable la vida, de modo que los ojos ven, los oídos escuchan, las narices huelen y la boca profiere en la racionalidad (...)” (55). De este modo, Dios no es una substancia comprendida de modo cosificada, sino es *energeia*, *ignis operans*, fuego operante, cuya realización dinámica designa el despliegue del poder divino mismo.

H. von Bingen, recurriendo al uso de la imagen antiquísima del fuego –*ignis*–, ejemplifica como pocas la superioridad de la actividad racional (56), a la vez que precisa su presencia eficiente a través de los sentidos, pues todos hacen lo que deben hacer *in rationalitate*. Llama la atención que Dios no es fuego escondido, ni callado, sino de carácter operante. La expresión *ignis operans* designa más que capacidad

(52) AGUSTIN, Confesiones XIII, 11, 12: el santo insiste en las tres potencias del *esse*, *posse* y *nosse* de la mente humana, que constituyen una feliz analogía de la Trinidad.

(53) HILBERATH B. J., o. c., 328: concepto central de Dios para Hildegard. CHÁVEZ ÁLVAREZ F., “Die brennende Vernunft”, 178: sostiene que la imagen del fuego proviene de la tradición pseudodionisiana y que Hildegard la usa, sobre todo, para evidenciar la eternidad de Dios. Cf. Hb 12, 29: nuestro Dios es fuego devorador (Dt 4, 24; Is 33, 14): expresión de los celos de Dios, que son el exceso mismo del amor de Dios Dt 5, 6; 6, 15; 32, 16.21; Ex 20, 5.

(54) Se percibe aquí la influencia de Gregorio Magno; Moralia 16, 43, 54, pero sobre todo una idea fundamental de Juan Escoto Eriugena, autor de considerable influencia sobre el pensamiento hildegardiano.

(55) LVM I 25, 427: Et Deus non est ignis absconsus nec ignis tacens, sed ignis operans est, quia potestas Dei supra omnem intellectum et cogitationem creaturarum in claritate mysteriorum et secretorum suorum omnia disponens et omnia regens est, ut caput totum corpus regit: quoniam rationabilem uitam fecit, scilicet cum oculi uident, aures audiunt, nares odorant, et cum os uerba in rationalitate profert.

(56) Se aprecia que la eternidad de Dios no es estática, sino viva y activa. Cf. CHÁVEZ ÁLVAREZ F., “Die brennende Vernunft”, 178s.

para actuar, la vida misma, que está actuando en Dios en cuanto Dios se realiza existiendo. El ser de Dios es movimiento y en este movimiento consiste su ser. Aquí se afirma la imagen del fuego, comparación con el movimiento divino, que es *energeia* siempre viva y nunca extingible en cuanto símbolo del amor, lo cual vale, sobre todo, para el Espíritu Santo, que es “fuego inextinguible” (57).

Esta *energeia* divina es una fuerza reveladora, ordena todo desde sí misma (*disponens*) y gobierna (*regens*) como la cabeza gobierna el cuerpo. Dios se revela Fuego Formador, cuya actuación consiste en crear vida semejante. Una vida semejante a Dios, por lo mismo, puede ser entendido solo como una vida formada, es decir, como modo de ser que recibe forma y da forma. En tal desarrollo Hildegard ve la vida racional (*vita rationalis*). Ser que recibe forma es vida sensitiva, por medio de la cual el hombre ve (*oculi vident*) y escucha (*aures audiunt*). El ser que reproduce forma es la capacidad de expresar la forma pasiva; esto es, la capacidad de pensar y hablar, que Hildegard designa *rationalitas* (58).

La imagen del fuego aplicada a Dios es, entonces, primordialmente una expresión de la vida divina en cuanto racional, *rationalitas* divina. La *ratio* es movimiento en cuanto principio espiritual creador, que se produce a sí mismo (59). Por eso, Dios es fuego, que está encima –*supra*– del intelecto y conocimiento, ya que su claridad trasciende toda comprensión de los misterios y secretos (60), pero a su vez “dispone y gobierna” todo (61). De tal modo, Dios “ha hecho razonable la vida” ejercitando la potestad a modo de la cabeza, que gobierna el cuerpo y enardece los sentidos (62). Como tal, Dios es *mysterium* (63). Resulta significativo que este misterio es comunicado al *intelectus* y la *cognitio*, en sus múltiples formas –misterios y secretos–, con claridad. Emergen aquí formas de conocimiento que completan la racionalidad a la vez que la traspasan (64).

(57) VI 20, 207: Sanctus enim Spiritus uere ignis inextinguibilis est, qui numquam extingui potest, et qui omnia bona dat, omnia bona accendit, omnia bona suscitatur, omnia bona docet; et qui in flamma sua homini loquelam tribuit. Cf. IV 14, 297. Cf. VI 12, 132: carente de la *flamma rutilentis ignis*.

(58) CHÁVEZ ÁLVAREZ F., “Die brennende Vernunft”, 179.

(59) Cf. LDO I 4.

(60) La autora se refiere 20 veces en LVM a estos misterios, tanto en plural como en singular, y con frecuencia acompañado por el adjetivo *occultus*. La mayoría de las veces designa el misterio de la encarnación.

(61) El vocablo *ignis* y sus derivados aparecen con relativa frecuencia -58 veces- en el LVM, como expresión de la eternidad en sí misma I 25, 427; como participado por el creyente I 25, 433; los ángeles I 36, 615; purgante, I 51, 790; I 75, 1276; signo de ira I 72, 1130; proveniente de la nube negrísima; ojos ardientes de fuego;

(62) El *ardere* articula el *ignis* con frecuencia: LVM I (visio) 46; I 21, 391; I 42, 696; I 83, 1439; I 96, 1604; I 100, 1651; I 103, 1683; I 104, 1687; I 104, 1699; II (visio) 84; II 40, 716; II 44, 824; II 50, 1019; II 57, 1180; II 68, 1354; III 10, 252; III 34, 601; III 35, 674; III 39, 812; III 60, 1297; III 64, 1355; III 67, 1396; III 83, 1548; IV 50, 1096; IV 54, 1160; V 47, 1025; V 52 1096; V 65, 1228; VI 12, 132. La única cita de *exardescere* en LVM también atestigua la índole ígnea: IV 37, 893.

(63) De las 19 *sententiae* 10 están en *singular* y se refieren al misterio oculto de Dios (I 10, 260; I 54, 823; I 56, 842; I 56, 847; I 57, 855; cf. I 55, 838; II 25, 434), de la encarnación (I 54, 818; I 55, 832; I 56, 847), de la Iglesia (I 57, 855), de las creaturas (III 20, 416), mientras el *plural* aparece en los títulos (II capitula, 20; II capitula, 32), referido a Dios (I 25, 427; I 47, 760; I 55, 832; VI 44, 869), a la preparación de la encarnación (II 20, 387 II 23, 410; II 32, 565) y a la creación (V 22, 365).

(64) El vocablo *intellectus*, que aparece 26 veces en el LVM, complementa *rationalitas* (I 74, 1243; III 37, 729) y se interrelaciona con *cognitio* (I 25, 427) y *scientia* (II 50, 1003; VI 38, 821).

Al afirmar Hildegard que Dios “dispone” su gobierno “para sus criaturas”, llama la atención el uso del plural, *creaturarum*. Pues en este plural se trasparenta la unión entre todos los seres creados, especialmente entre los ángeles y los seres humanos, unión que la autora suele destacar, especificando que la racionalidad humana se distingue de la de los ángeles, precisamente, en cuanto le es propio actuar a través del ver, escuchar y oler, es decir, de los sentidos. Esta actividad humana a través de los sentidos, no es simplemente natural para Hildegard, debe ser “espiritual”, como lo sugiere el contexto inmediato, repleto de alusiones a la presencia misteriosa de Dios, las que pueden captar solo los “sentidos espirituales” (65). De tal modo, *in rationalitate* significa que la racionalidad hace ver, escuchar, oler, de modo espiritual, y no al revés. Pero ¿qué es lo que la *rationalitas* hildegardiana permite recibir en cuanto efecto de la operación ígnea de Dios, aquello que también la hace proferir *in rationalitate*? Cabe indagar: ¿Cuál es, en definitiva, la constitución de tal racionalidad?

De todos modos, queda claro que la razón hildegardiana, ligada al *desiderium* y teniendo sus raíces en la *virtus* de Dios, se encuentra capacitada por los sentidos para situarse ante el Misterio con esta lucidez, que le es propia. La razón humana, sin duda, está necesitada de Aquel, a quien paradójicamente no puede alcanzar, sino solo recibir; una verdad, que no suprime el dilema de la razón humana; al contrario, lo radicaliza en cuanto paradoja.

## 2. La paradoja de la razón humana

La *rationalitas* hildegardiana atestigua una fuerte orientación hacia el misterio de Dios, tal como lo continúa explicando el *zelus dei* en la *I pars* allí donde la autora hace uso de las palabras de la sabiduría, según Eccl 1, 3, y como tal sitúa a la razón humana ante el Dios invisible, en cuanto unida con los ángeles. Esta ubicación hace oscilar la *rationalitas* entre *sapientia* y *scientia* (66), en busca del Dios anhelado, por medio de aquel *desiderium*, que eleva al hombre cada vez más alto, hacia su meta, sin que la alcance por propia cuenta. Tal paradoja adquiere relieve en el pensamiento hildegardiano desde la imposibilidad de alcanzar lo deseado hasta la mediación misteriosa, que ejerce la razón sobre todas las criaturas, centrada en su nexo óntico con los ángeles.

- a. Lo deseado por la razón y la imposibilidad de alcanzarlo por propia cuenta /I, 34, 577

Acogiendo las palabras de la *Sapientia* dentro del contexto denso, dedicado a explicitar la hondura de la sabiduría de Dios, Hildegard es tajante en el comentario

(65) Cf. SCHMIDT M., Zur Bedeutung der geistlichen Sinne bei Hildegard von Bingen, en SCHMIDT M. (ed.), Tiefe des Gotteswissens-Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994 (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, 10) Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 117-142.

(66) RANFF V., Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, 17) Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 443 pp.

que hace el *zelus dei* respecto de la paradoja de la razón: el hombre conoce el deseo por medio de la razón, pero no puede alcanzar lo que le gusta con medios propios. De hecho, el texto constata: “(...) *el hombre también conoce el deseo por medio de la racionalidad y opta por lo que le gusta. Pero lo que siempre desea o aspira, no lo alcanza por su propia potestad sino por el permiso de Dios, ya que Él creó al hombre (...)*” (67). Recaba nuestra atención cómo el deseo –*desiderium*– se constituye relevante en cuanto factor decisivo para la concreción de la intelección racional, pues, “opta por lo que le gusta”, lo cual verifica una vez más que la racionalidad requiere de un complemento, evidentemente, de índole deleitosa, para concretizarse.

Tal afirmación, “el hombre no puede alcanzar por propia cuenta lo que le gusta”, abre aquel abismo ontológico entre el ser criatura y el Creador, que la Antropología Teológica ha pensado mucho (68). Pero la fundamentación de tal paradoja a partir del ser creatura explica tanto la connaturalidad como la gratuidad de la meta aspirada, aunque con cierta preferencia por la gratuidad de la acción en cuanto proveniente de Dios, lo cual la autora contrapone detalladamente a la del diablo en esta parte del comentario.

En efecto, Hildegard describe la gratuidad, de modo imponente, cuando se refiere, todavía dentro del contexto de la *Sabiduría* como voluntad de Dios, la que ordena toda ostentivamente, a que “(...) *Ante su boca se encuentra una nube blanca, a modo de una trompeta: porque a la divina voluntad se agrega la disposición divina y suave, en la comprensión de las divinas emisiones, a modo como el sonido procede de la trompeta, así también se llena velozmente todo con sonido. Pues por la disposición de Dios todo, sea lo racional y lo irracional, obedece estruendosamente en la plenitud de la subjección; y esto, para el honor y la gloria suya, porque Dios lo ha creado (...)*” (69). Resaltan aquí diversos elementos tales como la boca, la trompeta, la emisiones divinas, el sonido procedente de la trompeta, y la penetración de todo con el sonido, que describen magistralmente la racionalidad como un suceso sonoro (70), aconteciendo desde su origen divino; es decir, procede de la boca del “*vir*”. Tal racionalidad se comprende como la disposición de Dios que todo lo cobija, lo racional y lo irracional; es decir, todo lo creado (71).

(67) LVM I 34, 577: Homo etiam de rationalitate desiderium, et de gustu optionem habet Sed tamen quodcumque desiderat uel exoptat, non potestate sua, sed permissione Dei perficitur, quoniam ipse hominem creauit.

(68) Se hace especialmente tajante en GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium*.

(69) LVM I 37, 619 Ad os quoque eius candida nubes est, que similitudinem tube habet: quoniam diuine uoluntati diuina et suauis dispositio in comprehensione diuinarum emissionum adiuncta ut a tuba sonus procedit, etiam omnium sonorum uelociter sonantium plena est: quia dispositioni Dei omnia, siue rationabilia siue irrationabilia, strenue obediunt in plenitudine subiectionis; et hoc ad honorem et laudem ipsius, quoniam Deus ea creauit.

(70) CHÁVEZ ÁLVAREZ F., “Die brennende Vernunft”, 196 n 245: cita el párrafo 34 de HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo*, donde el filósofo comenta la existencia a modo del habla. Esta índole sonora la expresa mejor el griego que el latín: homo est *animal rationale*. Esta última no es falsa, pero sí opaca el sustrato fenomenológico y el sentido originario del *animal rationale* en cuanto *Dasein*.

(71) Según RANFF V., *Wissen und Weisheit*, 335s, llama la atención el conocimiento que posee Hildegard respecto de la fórmula original aristotélica para el hombre, y deducido de esta aplica lo irracional al animal. Se encuentra literalmente en Agustín y Gregorio Magno. A través de ellos, la fórmula debe haber llegado a la Edad Media y a Hildegard.

Cuando la autora insiste, en que tanto lo racional como lo irracional obedecen para la gloria de Dios, quien ordena toda por la justicia, y sus tres caminos se vislumbran a través de la imagen de la trompeta y el sonido que de ella procede (72), Hildegard no solo distinguirá, explícitamente, la racionalidad divina de la creada, sino nuevamente emerge el acto de voluntad como complemento de lo que la razón efectúa. La sujeción, ciertamente, contrasta con la vigorosidad propia de la razón, que sin embargo tiene su culmen en la gloria dada a Dios a partir de la estrecha unión que la razón humana guarda con los ángeles, en este cumplimiento de la voluntad de Dios, según los tres caminos de la justicia de Dios, que corresponde al triple orden de los seres santificados, entre los cuales destacan los ángeles en cuanto su amor a Dios es “ardientísimo” (73).

b. La razón humana y los ángeles/I, 40, 666

Según Hildegard, los ángeles se encuentran unidos a la racionalidad humana desde el mismo origen; pero también siguen unidos al ser humano, en cuanto ellos le prestan ayuda permanente en el camino dificultoso por la vida, para solucionar la paradoja propia de la razón (74). Ellos, pues, tienen una peculiar cercanía a Dios, cuya justicia propagan a modo del viento, ya que: “(...) como el viento que está ante su rostro, como por su nube se expande del oriente al ocaso, así es que la justicia replandece ante Dios con la gloria de los espíritus supremos, desde el origen suyo persisten en la verdad, tienden a las obras rectas de los hombres, así el hombre por aquellas obras pertenece al gozo de ellos como a su buen origen: porque Dios unió los ángeles y los hombres en una sola racionalidad, y destinó que la presidencia angelical ayude al hombre y esto fue así en el AT y NT, pero con mayor amor en el Nuevo que en el AT ellos son unidos. Pues en el AT el ángel es como voz, mientras en el NT es como la voz unida al verbo (...)” (75). Resaltan aquí el origen común, pero también las obras rectas del hombre, que expresan el gozo de este origen común en una única racionalidad.

Sin duda, la presencia angelical prevalece en esta unión en cuanto ayuda, haciéndose visible en el AT, pero más palpable en el NT, lo cual se debe al “amor mayor”, con que se le asocia en el NT, no solo como voz sino como la voz a la

(72) Para la distinción entre sonido y palabra y su procedencia del Hijo por el Padre: WIDMER B., 56.

(73) Cf. LVM I 38, 615: el triple orden de seres está simbolizado en los tres vientos.

(74) Cf. LVM I, 42. Según CHÁVEZ ÁLVAREZ F., “Die brennende Vernunft”, 199-202, la angeología hildegardiana se basa en la interpretación que Agustín hace del *fiat lux* Gén 1, 2 en *De civitate dei* XI, 9. Comenta CHÁVEZ ÁLVAREZ F.: Der gute Engel hingegen leuchtet wie ein Stern über die Schöpfung und dient Gott in der Aufrechterhaltung der Schöpfung, sowie in der Betreuung und Strafung der Seelen.

(75) LVM I 40, 666: Quod autem uentus qui ante faciem ipsius est, cum nube sua se ab oriente ad austrum expandit hoc est quod iustitia coram Deo fulgens cum gloria supernorum spirituum, ab ortu illo quo in ueritate perstiterunt, ad recta opera hominum tendunt, quatinus homo per eadem opera ad gaudia ipsorum uelut ad bonum ortum pertingat: quoniam Deus angelum et hominem in una rationalitate coniunxit, et quia angelica presidia homini adesse destinauit, et hoc tam in ueteri quam in nouo testamento fecit, sed tamen maiore dilectione in nouo quam in ueteri testamento eos consociauit. Nam angelus in ueteri testamento uelut uox ad hominem erat, in nouo autem homini ita coniunctus est, ut uox uerbo coniungitur.



palabra (76). Hildegard evoca una comparación, frecuente en su obra, que ejemplifica la complementación entre voz y palabra, es decir, de la razón por el elemento volitivo, el *desiderium*, que culmina en el amor y sin duda, tiene connotación trinitaria (77). En efecto, Hildegard también hace alusión, luego, a “esta profundidad del misterio de Dios” que conocen los ángeles, pero que permanece inescrutable para la ciencia humana” (78). ¿Y no será esta unión misteriosa, este amor, que anticipa la razón, aquello que, en definitiva, permite a la razón superar su paradoja en cuanto dilema situado ante el Dios invisible, pero interrelacionada con las demás creaturas?

- c. El desafío de lo visible para la razón y las demás creaturas/I, 63, 924; 65, 951;954.

A través del comentario del *zelus dei*, Hildegard continúa explicando: la situación del hombre es compleja y como tal urgida por múltiples factores adversos, que interpelan la razón humana, interpelación que se centra en la índole visible del mundo y la invisible de Dios, de tal modo que la razón se encuentra desafiada por diversas influencias, simbolizadas preferentemente por medio de imágenes oscuras, tal como describe respecto de la acción de Satanás: “(...) *Porque también es emitida una nube repugnante, que cubre toda la tierra con un humo negrísimo, porque emite la infidelidad más pluriforme, que oscurece todo el mundo con la tenebrosidad de su perversidad; de la cual también sale un máximo rugir diciendo que ningún hombre adore a otro dios, sino aquel que ve y conoce; y que es absurdo que el hombre cultive lo que no conoce; porque inicualemente inculcan por ella la infidelidad y persuaciones a los hombres que no den culto a otro dios fuera de los ídolos, que ven y conocen, y de tal modo, del verdadero Dios, que en la claridad de la divinidad es invisible para la debilidad humana, apartan la razón humana (...)*” (79). La claridad de la divinidad es invisible, debido a la debilidad humana, pero esto no justifica que la razón humana sea apartada del Dios verdadero por la infidelidad y el culto a otro dios.

De facto, la idolatría es posible, porque se adora a un Dios que se ve y conoce: *sciuntur*; así alejan a la razón del Dios verdadero, quien no se ve debido a la debilidad humana; *averunt, infirmitas*. Esto significa que el dilema de la razón se articula a partir de la invisibilidad de Dios, con que se encuentra la debilidad humana. Esto, sin embargo, no justifica la aversión: debería provocar mayor atención a la

(76) LVM contiene 49 *sententiae* respecto del *amor*, 23 de *caritas* y 10 de *dilectio*. Mientras amor se interrelaciona con frecuencia con *ardere* y *ignis*, *caritas* aparece como más sobria y perfecta y se asemeja más a *dilectio*.

(77) El *desiderium* se complementa por *gemitus* y como tal tiene una connotación trinitaria Cf. LVM II 63, 1283.

(78) LVM I, 46, 739-748; 47, 756-758 Cf. RANFF V., Wissen und Weisheit, 266-669.

(79) LVM I 63, 924 Quapropter etiam teterrimam nebulam efflat, que totam terram uelut nigerrimus fumus tangit, quoniam plurimam infidelitatem emittit, que totum mundum tenebrositate peruersitatis sue obnubilat; ex qua etiam maximus rugitus insonat dicens quod nullus homo alium Deum adoret, nisi quem uidet et cognoscit; et quid sit hoc, quod homo colit quod nescit; quia per eandem infidelitatem inique persuaciones hominibus inculcant quod nullum Deum colant preter idola que uidentur et sciuntur, et sic a uero Deo, qui in claritate diuinitatis humane infirmitati inuisibilis est, rationalitatem hominis auertunt.



racionalidad de la vida, dada por Dios, a fin de perfeccionar a las demás creaturas, ya que “(...) *Dios mismo ha sometido a todas las creaturas a la racionalidad del hombre para perfeccionarse, creaturas y racionalidad, que por otra vida no son suscitados, sino por aquella que les es dado de parte de Dios* (80). Dios está en su claridad ante el hombre mortal, que no lo puede conocer. Los hombres comienzan a pensar muchas cosas –*cogitatio*–, Dios por la razón humana subordina todo para perfeccionarlo. También a las demás creaturas les ha sido dado la vida de parte de Dios, que connaturalmente devuelven a Dios. Pero es la razón, la que media a las demás creaturas en su realización por la vida dada, sin que ella pueda alcanzar por propia cuenta a Dios. El dilema se articula, entonces, entre la razón y la fe y como tal expone la razón al fracaso, si ella no está atenta al peligro de autofundarse (81).

### 3. *El fracaso de la razón*

El dilema de la razón humana se patentiza con más fuerza todavía, allí donde el *zelus dei* continúa describiendo los diversos vicios, que alcanzan su punto culminante en la incredulidad ante la presencia del Dios invisible y urge a trascender o doblegarse sobre sí mismo. De hecho, la autora se detiene en la perversión de la razón, que surge bajo la influencia del diablo (82), al comenzar dicha razón a usar mal el don recibido, autocreándose sus propios ídolos.

a. Los ídolos/I, 65, 954; III 12, 290.; III, 43, 1006.

Ellos emergen, cuando el hombre autofundamenta su obra en sí mismo, contaminando su razón, del mismo modo como puede suceder con la plata y el oro, ya que “(...) *En los simulacros no está viva la obra del hombre; son solo imágenes hechas y representadas en plata y oro, porque los hombres contaminaron su racionalidad –comparable a la plata y su ciencia semejante al oro– por la obra de sus manos (...)*” (83). Si plata designa la racionalidad –*rationalitas*– y el oro la *scientia* (84), la obra humana –el *opus*– se caracteriza de doble manera, como vivida, vitalmente, o contaminada en su racionalidad. La racionalidad, comparable a plata y oro asegura la vida auténtica, tal como lo explica el adverbio *vitalis*. Se aprecia, además, que *rationalitas* y *scientia* son conceptos correlativos.

(80) LVM I 65, 951: Ipse quoque Deus omnes creaturas rationalitati hominis ad perfectum supposuit, que per aliam uitam non suscitantur, nisi per illam que sibi a Deo data est.

(81) Cf. ENDERS M., Das Naturverständnis, 482 comenta: Denn während jedes nicht vernunftbegabte Geschöpf, besonders aber die Elemente, seinsnwendigweiser zu seinem Schöpfer hinstrebt und im Vollzug seiner natürlichen, ihm von Gott verliehenen Gesetzmässigkeiten seinem Schöpfer die Ehre gibt, ihn verherrlicht und schmückt wie ein Gewand, ist nur der Mensch, wie Hildegard drastisch formuliert, ein Rebell, der seinen Schöpfer in die Vielzahl der Geschöpfe zertrennt-LVM III, 34.

(82) RANFF V., Wissen und Weisheit, 348: el diablo carece de los sentidos espirituales.

(83) LVM I 65, 954 Nam in simulacris opus hominis uitale non est, sed tantum facta et depicta forma in argento et in auro est, quia homines rationalitatem suam uelut argentum, et scientiam suam uelut aurum in opere manuum suarum contaminauerunt.

(84) RANFF V., Wissen und Weisheit, 249ss: El paralelismo no está completo, porque generalmente la plata corresponde a la *scientia* y el oro a la *sapientia*.

En efecto, donde la vida humana carece de racionalidad, el hombre llega a opciones contrarias a su bienestar, como Hildegard constata también en la *pars III*, cuando la fe discute con la incredulidad y le contesta: “(...) *Tu racionalidad –ratiocinatio– siempre propone el pecado a los hombres, que tú engañas, porque no quieres caminar por el camino de los preceptos de Dios (...)*” (85). Llama la atención el uso de *ratiocinatio*, en lugar de *rationalitas*, es decir, se trata de una cierta perversión de la misma razón en lo más propio de su ser. Resulta evidente, además, la influencia directa, malintencionada de un ser actuante a modo de persona, sobre la razón humana, de tal manera, que la forma de pensar racional se corrompe y se aleja de los preceptos de Dios, contrariamente a lo que sucede con los ángeles (86).

Para colmo de esta maldad, debida a la influencia del diablo, a quien los hombres imitan –la autora alude al proceder seductor de Satanás–, afirma la *luxuria*, el último de los vicios, que aparece en la *pars III*: “(...) *Se eligen como Dios para sí a aquellas creaturas que Adán por medio de su razón nombró según sus oficios y exigen la salvación de aquella, que él mismo ha constituido en siervo; llaman al siervo dios, cuando abandonan al Dios verdadero, Quien sea bendito en perpetuo honor por los siglos encima de toda creatura suya (...)*” (87). Se evidencia aquí el desdoblamiento de la razón sobre sí misma, pero también la inversión de su destino inicial creatural, al constituir en factor de salvación aquello que no es “Dios”, sino “siervo”.

De tal modo, la razón lleva al extremo el abandono radical del Dios verdadero, puesto de manifiesto por la contraposición de la razón intacta de Adán y su propio fracaso en las obras de sus descendientes, es decir, aquella dimensión originante originada, que Hildegard designa, en otros textos, pecado original (88). Así, pues, el dilema de la razón se altera a causa de dicho pecado y por un énfasis negativo, debido a que el mal uso del don creado, recibido de parte de Dios, cada vez más pervierte la razón.

b. La perversión de la razón/I, 74, 1243; III 37, 729; III, 82, 1527

El *zelus dei*, poco antes de iniciar su juicio de castigo y penitencia sobre los vicios, y estrechamente interrelacionándolo con la idolatría, se refiere a la perversión, que la razón va adquiriendo en las formas bestiales, tales como las percibe en el libertinaje de la *I pars*, que describe así: “(...) *Pero desde los lomos esta figura se parece a una cabra: porque de este modo los hombres se han olvidado lo que son hombres, rebajan el intelecto de la racionalidad a costumbres bestiales, y los que son racionales pasan a la inestabilidad y no buscan tener el intelecto discreto ni la*

(85) LVM III, 12, 290: *Ratiocinatio etiam tua hominibus quos decipis peccatum semper obicit, quia in uia preceptorum Dei ambulare non uis.*

(86) LVM III 12, 293-295.

(87) LVM III 43, 1006 *Creaturam etenim, quam Adam in rationalitate per officia uelut per nomina sua sua cognouit, sibi in Deum eligunt, ac salutem ab ea postulant, que ipsi in seruitute constituta est; et seruum uocant, quando uerum Deum derelinquunt, qui in perpetuo honore super omnem creaturam suam in secula benedictus est.*

(88) Cf. GÖSEBRINK H. M., Hildegard von Bingen begegnen, 107-112.

*disciplina pura fijada en la racionalidad (...)*” (89). Resalta la ambigüedad de la perversión, condicionada al olvido de Dios y teniendo como consecuencia el rebajamiento del “intelecto de la racionalidad a costumbres bestiales”. Ligado a este rebajamiento se encuentra una inestabilidad, que impide la búsqueda “de un intelecto discreto” y la “disciplina pura de la racionalidad”, es decir, desvirtúa por completo la esencia de la racionalidad humana y su dignidad.

Dicha perversión adquiere matices todavía más fuertes, cuando refiriéndose a la *joculatrix* dentro de la *pars III*, Hildegard constata: “(...) *Esta figura tiene la forma de hombre, porque vive en los deseos y concupiscencias carnales, excepto sus manos son de pelo duro, porque convierten sus acciones, que deberían orientar según la razón, hacia el intelecto del hombre, hacia obras bestiales. Piernas y pies se parecen a una grulla, porque extendiendo las opciones vanas en objeciones del diablo o sus grullas, pone los vestigios suyos en la inconstancia, donde finge la vana altura sin recorrer el camino por la virtud de los bienes, más a la tonta irracionalidad que a la prudencia recta y verdadera en los hombres que la imitan (...)*” (90). Se trata aquí de una perversión de la acción de la razón, orientada por naturaleza al intelecto del hombre, hacia las obras bestiales. Es interesante la no identidad entre razón e intelecto, la insistencia en la inconstancia, el fingimiento vano de altura, sin camino previo por la virtud. Prevale la “tonta irracionalidad” a la “prudencia recta y verdadera”.

Tal perversión no responde a una necesidad de naturaleza, sino a una acción libre, es decir, de imitación y como tal es simplemente antinatural. La autora lo subraya con insistencia en la *pars III*, refiriéndose a la sodomía: “(...) *El hombre que peca con lo animales por la fornicación, hace como aquel que perfecciona un vaso de barro y dice que este es su dios, y lo honra como dios: porque une la racionalidad a lo irracional y contrario a la naturaleza. Un tal hombre se parece a una piedra dura, y fría, porque esto significa un extraordinario endurecimiento, cuando un hombre se endurece hasta tal punto, que olvida el honor para el cual fue creado. Y esto significa un frío extraordinario, cuando extingue en su intelecto el fuego del ardor del Espíritu Santo, al realizar tal mal en ceguera total (...)*” (91).

(89) LVM I 74, 1243 A lumbis autem et deorsum capree assimilatur: quia huiusmodi homines, quod homines sunt obliiti, intellectum rationalitatis ad bestiales mores deprimunt, et ea que rationabilia sunt in instabilitate instabilitate transiliunt, nec discretum intellectum nec pudicam disciplinam in rationalitate habere querunt.

(90) LVM III 37, 729 Et hec formam hominis habet, quoniam in desideriiis et in concupiscentiis carnalibus est; excepto quod manus eius hirsute sunt, quia opera que secundum rationalitatem ad intellectum hominis dirigere deberet, ad bestialia facta conuertit; et quod crura et pedes ipsius cruribus et pedibus gruis assimilantur, quoniam uanam optionem in obiectionibus diaboli uelut incurribus suis extendens, uestigia sua ad inconstantiam ponit, ubi inanem altitudinem sine uirtute bonorum itinerum magis ad stultam irrationalitatem quam ad rectam et ueram prudentiam in hominibus qui eam imitantur figit.

(91) LVM III, 82, 1527: Homo enim qui cum pecoribus per fornicationem peccat, facit sicut ille qui uas fictibile parat, et hoc Deum suum esse dicit, et sic Deum inhonorat: quia rationalitatem irrationali et contrarie coniungit. Iste duro et frigido lapidi assimilatur, quoniam magna duritia est quod homo ita obduratur, quodo ad quem honorem creatus sit non recordatur; atque maximum frigus est quodo in intellectu suo ignem ardoris Spiritus sancti extinguit, cum peccatum istud in pessima cecitate perficit. Quapropter anima illius, que inextinguibilis est, in uase corporis sui dolet, cum ille peccatum hoc perpetrat.

La relación de la razón con lo irracional extingue su intelecto y el fuego del Espíritu Santo, es decir, priva la razón de su esencia más propia, el “fuego del ardor del Espíritu Santo”. Resulta significativa que esta privación del Espíritu Santo involucra la dimensión corporal sensitiva, lo cual complica el dilema de la razón en su dimensión más propia: es todo el ser humano que está afectado por los efectos de su decisión. Aunque esto acontece por propia cuenta del hombre, la seducción del diablo es innegable, y lleva, en definitiva, a la obstinación.

c. La obstinación y seducción /I, 93, 1571; 123, 1886

Como Hildegard constata a través del juicio, que emite el *zelus dei* sobre la *obduratio*, a la cual la autora contrapone la *misericordia*, el diablo está sujeto a la acción de Dios en cuanto primer ángel malo, quien, por su parte, destruye la dureza de la obstinación que no puede ser ablandada por ningún otro medio, pues explicitando los efectos de la cuarta figura, se evidencia la *obduratio*, la dureza del corazón: “(...) Así como Dios destruyó en el primer ángel malo y en la necedad del primer hombre la propiedad de su voluntad, y así como aterrizó al Faraón cuando persiguió a los primogénitos de Egipto, así confundió ahora la obstinación que se había convertido en tanto dureza en sí mismos, que no se deja ablandar ni por las prescripciones de la ley ni por el mandato de la racionalidad del hombre (...)” (92). La racionalidad, entonces, no es capaz de superar la obstinación del mal; por el contrario, ella misma es convertida en mal.

Para Hildegard resulta válido aquello que expresa el *zelus dei*, cuando al final de la *I pars* se refiere una vez más a la *ineapta letitia*, el “libertinaje”, que ellos, los “hijos de la carne” “(...) convierten la racionalidad que está en ellos mismos al mal, y la agudizan como una espada por medio de palabras infieles y jugándose y burlándose cuando la elevan con cierta elegancia, mostrándose elegantes; y así atrayendo a muchos hacia sí, hieren las almas de ellos, a las cuales así seducen (...)” (93). Los hijos de la carne pervierten la razón, que les inhabita —*que in ipsis est*—, en mal —*ad malum*—, el deseo del alma es obstaculizado por “la carne dura”. El dilema, interrelacionado con el deseo, se ve, entonces, imposibilitado para una salida, debido al corazón duro, que, en definitiva, es la causa que hace fracasar la racionalidad humana.

*En síntesis*: el dilema de la razón humana se concreta en la *I parte*, completada por la *III* del LVM, a través de diferentes *sententiae*, atestiguando que la razón llega a sus límites o se pervierte y fracasa, por encontrarse ligada al deseo e interrelacionada con los sentidos. Tal fracaso involucra la constitución connatural de la *racionalitas*, aunque se debe, en parte, a la seducción del diablo, libremente

(92) LVM I 93, 1571: Sed sicut Deus in malo primi angeli et in stultitia primi hominis proprietatem uoluntatis eorum destruxit, et sicut Pharaonem exterruit cum primogenita Egypti percussit: sic et nunc obdurationem confundit, que se in tantam duritiam saxorum conuertit, quod nec per precepta legis, nec per iussionem rationalitatis hominis emolliri uult.

(93) LVM I 123, 1886: Nam et rationalitatem que in ipsis est ad mala euertunt, ac eam sicut gladium cum infidelibus uerbis acuunt, et ludendo ac iocando quandam elegantiam eleuant, in qua elegantes se ostendunt; et sic plurimos ad se trahentes, animas illorum uulnerant, cum eos hoc modo seducunt.

acogida por la razón, cuando ella crea sus ídolos y genera el mal. De tal modo, dicha *rationalitas* vigorosa y lúcida termina siendo incapaz de comprenderse a sí misma y al Misterio de Dios. De ahí que, su perpetuo deseo de trascender hacia la plenitud anhelada queda completamente frustrado, pero no de modo definitivo. Hay todavía salvación, por el hecho que tal *rationalitas* fracasada podrá retornar a su origen, desde donde se refunda integralmente más allá de su dilema. ¿Cuál es este origen fundante? y ¿cómo capacita a la *rationalitas* para alcanzar su fin último, Dios mismo?

## II. EL ORIGEN FUNDANTE DE LA RACIONALIDAD Y SU DILEMA (II PARS)

Si bien en la *II pars* del *LVM* Hildegard continúa la descripción, iniciada en la *I pars*, respecto del *vir*, que ahora, acorde a Ez 1, 8, 11, 23, posee cuatro alas, en ambos hombros, en el pecho y en la espalda, en cuyo centro aparece un libro abierto con inscripciones de colores significativos, el contenido de esta Visión puede considerarse una expresión de la *rationalitas*, que emerge de su origen divino, se revela en la historia (94), del AT y NT (95), del don de los profetas (96) y finalmente de los filósofos y sabios (97), pero cuyo momento de mayor densidad es, indudablemente, la Encarnación (98). Pues, cuando el mencionado hombre sobredimensionado, Dios mismo-Cristo, se torna hacia el oeste, de tal modo, que a la vez mira hacia oeste y norte, lo decisivo son las dos alas, que cubren sus brazos (99). Esto significa que en la fuerza de la divinidad y humanidad del Hijo de Dios se encuentra aquella protección oculta en el eterno designio de Dios, *secreto consilii sui* (100), que da origen a la *rationalitas* y se explicita en relación con la protección de Dios Padre, se expresa en la felicidad máxima del Verbo y es poseída por el Espíritu.

(94) CARLEVARIS A., Einleitung, XXI.-Cf. RANFF V., Wissen und Weisheit, 175ss: Los cuatro seres, que la Tradición interpretó como los cuatro evangelios, para Hildegard expresan los diversos aspectos de la relación de Dios para con el hombre. Cada una de las cuatro figuras designa un don de Dios, al cual el hombre debe responder el hombre por su vuelta a Dios con un don. Al conocer Dios al hombre, le deja la libertad de responderle libremente. Esto lo debe hacer el hombre por medio de su saber múltiple. Pero Hildegard muestra de inmediato los límites de este saber: Dios no le da al hombre intelección en la propia plenitud de sus obras temporales, ni el conocimiento del número de los beatos y condenados, sino le revela fundamentalmente solo los dos caminos, para que se decida en libertad.

(95) LVM II, 27/33.

(96) LVM II 34/42.

(97) LVM II 43/47.

(98) LVM II 19, 377/ 386

(99) Cf. Ez 1, 11: las dos alas cubrían el cuerpo. El tema ha sido muy estudiado, en cuanto interrelacionado.

(100) Cf. LVM I 62, 1804-1808: la creación es expresión de la autocomunicación de Dios, quien se preocupa de ella como una gallina, que recoge bajo sus alas a los polluelos. Cf. GOSEBRINK H. M., "Ich sah einen sehr grossen Glanz". Visionäres Selbstverständnis und visionäre theologie bei Hildegard von Bingen, Erbe und Auftrag 74 (1998)9-27. Para las alas de Dios cf. Dtn 32, 11; Sal 17, 8; 56, 2; sobre todo Gn 1, 2.

### 1. *La razón viva, bajo la protección del Padre*

Distinguiendo entre razón divina y razón humana, Hildegard describe la *rationalitas* en cuanto puesta bajo la protección del Padre como racionalidad divina (101), que se concreta en el ser humano en cuanto animal racional (102). Por cierto, con el texto de Ez 1, 11 evoca la idea de “cubrir” (103), que en cuanto actitud propia del Padre recuerda la del pájaro, que con sus alas protege la vida de sus creaturas y les asegura el calor necesario (104). Pero la autora va todavía más allá en su explicación de la *rationalitas* divina: intercala, pues, Ez 1, 11 con Jn 1, 1 (105) para evocar la generación del Verbo eterno, la Palabra de Dios, que emerge desde el seno del Padre y baja al corazón del hombre, sin que este tenga las condiciones perfectas para recibir tal Palabra, aunque sí posee la vocación de servir a Dios (106).

#### a. El Padre prepara el corazón humano para la razón divina/ II, 23; 14, 130

La primera *sententia* de la *rationalitas* pertenece a la misma Visión inicial de la *II pars*. Recuerda a la ley veterotestamentaria, que no es del todo apta para que la racionalidad divina se impregne en el corazón humano de piedra, por tal motivo, este al ser sustituido por el corazón “de carne”, recién podrá recibir la escritura divina. Ello se colige del texto: “(...) *Pero en la página plateada está escrito: Dios escribió la ley en la tabla de piedra, cuando todavía no había en el hombre suficiente blandura para la razón divina. Más tarde escribió en las blandura de los corazones de carne (...)*” (107). Aquí, nuestra atención se centra en la designación “razón divina”, en cuanto no idéntica con el Padre (108), pero sí capaz de impregnarse en el corazón humano, tan pronto como este esté suficiente blando, es decir, el Padre lo recuperará y preparará, después que se endureció por aquella perversión, que la *I pars* ha descrito detenidamente. Pese a todo este progreso, aún queda pendiente: ¿cuál será el sentido que asume “la página plateada”?

Situándose en la discusión plena de los vicios, es decir, en la reprensión que lanza la *discretio* contra la *inmoderatio* (109), la autora subraya: el corazón duro representa un obstáculo para el ejercicio recto de la razón, pero mucho más todavía son las “especulaciones de insidias”, las que atentan contra la “honestidad de la

(101) LVM II, 23. Aunque la autora habla de Dios, está pensando en el Padre, como sucede en el NT y la tradición patrística.

(102) Es asombroso el conocimiento que Hildegard posee de esta fórmula aristotélica.

(103) El texto bíblico original habla de “cubrir el cuerpo con sus alas”, lo que se puede entender como “por vergüenza”. Cf. GRRENBORG M., Pero Hildegard usa la imagen de la gallina, de la cual Jesús se sirve para expresar la protección que las alas brindan a los polluelos. Sal 17, 8: 57, 2; 140, 8; Gn 1, 2 Cf Dt 10, 11; Eccl 17, 22.

(104) Jesús mismo se atribuye esta actitud. Cf. Lc 13, 34.

(105) Esta breve alusión será ampliamente explicado en el imponente comentario de LDO.

(106) LVM II, 1.

(107) LVM II, (visio) 23 In argentea uero pagina scriptum fuit: ‘Deus in lapidea tabula legem scripsit, quoniam ad diuinam rationem in homine mollities non erat:

(108) Cf. CHÁVEZ ÁLVAREZ F., “Die brennende Vernunft”, 135-143: para la distinción razón divina y humana.

(109) Se trata de la penúltima figura-pareja de los vicios.

racionalidad”. Así lo advierte la *vox de celo*, “una voz proveniente de la nube”, y Hildegard la evoca allí donde el *zelus dei* reprocha esa penúltima figura-pareja de los vicios: “(...) Y nuevamente escuché desde dicha nube oscura la voz, dando respuesta a esta imagen: *Oh observadora de insidias, muerdes por tus insidias todo lo que es honesto en la racionalidad, porque te comportas como los cachorros de animales, que no tienen ninguna moderación similar, y actúas como un animal inmundo (...)*” (110). La destrucción interna de la racionalidad honesta, los peligros de la especulación –*speculatrix insidiarum*– y el asemejarse al animal describen, entonces, la situación concreta de la razón humana ubicada en el mundo.

Le bastan aquellas dos primeras menciones de la *rationalitas* en la *II parte* del LVM; Hildegard no retorna a la integridad creatural inicial de la razón, ya que vuelca su atención sobre el ser humano necesitado de la salvación. El dilema de la razón, entonces, no emerge, al igual que en la *I parte*, desde la índole creatural, sino se gesta al interior de la pecaminosidad, que afecta la razón humana, situada en el mundo. De hecho, esta situación concreta del hombre es alcanzada por la acción de Dios Padre, quien quiere reordenar todo hacia Dios.

b. El Padre ordena todo hacia sí mismo/II, 26, 458

En un contexto impregnado por la gracia de Dios, el amor y relación del hombre con Cristo por medio del Espíritu Santo, pero centrado en la acción de la misma *rationalitas*, Hildegard evoca el hecho, perseverando con su explicación de Ez 1, “(...) *que aparece en medio de cada ala un libro: esto es que se encuentra al interior de la potestad divina la racionalidad de la protección, que produce según Dios, dispone y discierne todo lo que esta dado de Dios: porque no hay nada que ella sutilmente no penetra y discute (...)*” (111). Sin duda, describe la racionalidad “de la protección”, que se encuentra al interior de la potestad divina, aun cuando tampoco aquí se identifique con el Padre (112). Pero sí su actividad es propia de Dios, pues Dios Padre produce, dispone y discierne todo “lo dado de parte de Dios”. Esta cláusula resulta peculiarmente relevante, ya que subraya la gratuidad del ámbito, donde actúa la razón, y recuerda su índole creatural. La calidad divina de la “racionalidad de la protección” describe muy acerdamente la fórmula “Que sutilmente penetra y discute todo”, y, más allá del ámbito creatural, evoca el eterno misterio de la predestinación absoluta (113), en el cual se origina la *rationalitas* tal como ella se revela en la historia del AT bajo la protección del Padre.

(110) LVM 14 (visio), 310 Et iterum de prefata turbida nube audiui uocem huic imagini responsum dantem: O speculatrix insidiarum, per insidias tuas omnia que in rationalitate honesta sunt mordes, quia catulis bestiarum, qui nullam moderationem habent assimilaris, et ut immundum animal facis.

(111) LVM II 26, 458 Quod autem in medio uniuscuiusque ale liber unus apparet: diuine protectionis rationalitas est, que secundum Deum producit, disponit et discernit omnia que a Deo data sunt: quia nihil est quod ipsa subtiliter non penetret et discutiat.

(112) Es llamativo, Hildegard nunca afirma que el Padre es la *rationalitas*.

(113) Esta verdad indiscutible emerge frecuentemente en la obra hildegardiana, con notorio parentesco a lo que Guillermo de Saint Thierry aporta. Cf. *Meditaciones*.



c. El Padre protege la razón en el AT/II, 27, 463

Hildegard, deteniéndose en la acción propia de la *rationalitas*, precisa el significado de la protección de la razón en el AT a través de la *vox de celo* que se dirige a los vicios. Rescata el amplio marco histórico salvífico, cuando su explicación pasa del ala derecha a la izquierda y centra su atención en la ley. Allí explicita la faceta tal vez más propia de su argumentación, la *viriditas*, para anunciar, en interrelación con la rectitud del orden y la justicia, la santidad pura en Cristo: “(...) *Y el libro en el ala izquierda tiene dos páginas, porque la misma racionalidad vigente por la defensa divina en la ley veterotestamentaria muestra dos manifestaciones de la rectitud, una de color verde, otra de plata, porque la viriditas verde de la justicia está en la materia de la obra de Dios, que Dios mismo produce: porque como toda la tierra produce viriditas, así el AT demostró todo germen y toda flor de la equidad futura; y esto también se manifestará en el fundamento plateado de la ciencia pura, lo que declaró la futura santidad pura en Cristo (...)*” (114). Junto con la importancia teológica, que Hildegard atribuye a los colores, la *rationalitas* se proyecta a través de lo verde y plateado en verdades fundamentales, conque se encuentra interrelacionado en la historia de salvación: el verde es expresión del AT en cuanto germen de la equidad futura, mientras lo plateado apunta a la ciencia pura en cuanto fundamento de la santidad futura en Cristo.

La significativa articulación histórica salvífica de los dos testamentos se visibiliza en función a la santidad y como fundamento de la racionalidad en Cristo, interrelacionando con la *viriditas* esta potestad, que hace germinar y crecer a modo del AT, pero que encuentra su plenitud recién en el NT. La *sanctitas*, figura 25 que se contrapone al *obliuio*, constituye, entonces, la posibilidad concreta de la superación del dilema de la razón, en la medida en que ella desiste fundarse en sí misma para acoger la *scientia* pura, que aparecerá en Cristo. Con esto se patentiza aquella correlación frecuente entre *scientia* y razón, que Hildegard suele remontar al origen trinitario del Verbo de Dios, mientras la *viriditas* la declara propio del Espíritu Santo. Por eso, dicha racionalidad, arraigada en la santidad en forma de anuncio, recibe su cumplimiento pleno en el acontecimiento feliz de la encarnación del Verbo de Dios.

2. *La razón y su felicidad máxima en el Verbo*

La *rationalitas* se origina en el mismo seno del Padre, según Jn 1, 1, uno de los textos preferidos de Hildegard, en cuanto Hijo de Dios, quien se ha hecho carne, sin que esta encarnación signifique un desmedro de su divinidad. Para la autora es sumamente importante el ser dual por constitución de Cristo, lo cual se patentiza

(114) LVM 27, 463: Et liber qui in sinistra ala est duas paginas habet, quoniam eadem rationalitas, in ueteri lege per diuinam defensionem uigens, duas ostensiones rectitudinis protulit, quarum altera uiridis, altera argentei coloris est, quia uiridis uiriditas iustitie in materia operis Dei est, quam ipse Deus produxit: quoniam ut terra omnem uiriditatem profert, sic uetus testamentum omne germen et omnem florem future equitatis demonstrauit; et hoc etiam in argenteo fundamento pure scientie, quod puram sanctitatem in Christo futuram declarauit, manifestatur.

dinamicamente a través del anuncio profético y su cumplimiento gozoso máximo, pero siempre orientado “por ambos lados”.

a. La razón orientada por dos lados/II, 28, 482

Hildegard describe con belleza y validez: “(...) *En el libro en el ala derecha también se encuentran dos páginas: porque la racionalidad en el nuevo testamento teniendo la protección de la suprema felicidad, se convierte en dos demostraciones, donde manifiesta un solo Señor Dios y hombre en el Hijo de Dios (...)*” (115). Si una página tiene color de un zafiro y otra de oro, esto significa, según la explicación de la *vox de celo*, que la virginidad luce en Cristo a modo de un zafiro (116), a quien deben seguir todos los creyentes con un corazón puro, es decir, la pureza de la santidad de Cristo se concreta en sus seguidores. De tal forma, en estos trasluce el resplandor áureo, ya que ellos reconocen a Cristo verdadero Dios, nacido del Padre, junto con el cual fundó todo (117).

A diferencia de lo expuesto respecto de la racionalidad en el AT, la protección de la *rationalitas* es explicada por Hildegard ahora como “suprema felicidad”. De inmediato, sin embargo, pasa a destacar las “dos demostraciones” que trasuntan en el Hijo de Dios, su ser Señor Dios y su ser hombre. Pero, más que una sobreposición de ambas “demostraciones”, para Hildegard se trata de una compenetración dinámica, que tiene su articulación histórica como también su preparación profética personal.

b. La razón profética y el rostro de Cristo/NT/II, 29, 506

El libro sobre el ala en la espalda del *vir* se asemeja a una piedra indivisa, de color de mármol puro y brillante (118). Esto responde al hecho de que la razón proveniente de la protección del Padre articula otra faceta, a la vez sólida y subyacente y extendida hacia el futuro, tal cual advierte la autora: “(...) *este libro en el ala de la espalda del varón se parece a una piedra marmoreada e íntegra de color blanco. Pues la racionalidad permanece en la protección de la fortaleza de la profecía, que anunció el Cristo futuro: la encarnación la profetizó a modo de som-*

(115) LVM II 28, 482: In libro quoque dextre ale etiam due pagine sunt: quoniam rationalitas in nouo testamento protectionem superne beatitudinis habens, in duas demonstrationes se conuertit, ubi unum Dominum Deum et hominem in Filio Dei manifestat.

(116) La etimología del “zafiro” tiene que ver con *sapientia*, y por eso la autora evoca su cercanía a la persona de Cristo. Cf. GOSEBRINK H., Hildegard von Bingen begegnen, 163. Hay un parentesco sonoro de sapphirus y sapientia. Además Hildegard conoce la tradición que identifica la Palabra del Prólogo de Juan con la sabiduría veterotestamentaria.

(117) Cf. GOSEBRINK H.M., “So leuchtet der befreite Mensch in Gott und Gott im Menschen”. Edelsteine als Symbole des Heils bei Hildegard von Bingen, Geist und Leben 71 (1998) 354.

(118) No cabe duda que Hildegard toma en cuenta el texto Ez 1, 1-20. Sin embargo, las piedras preciosas y los colores tienen un peso teológico especial en el pensamiento de la autora: Cf. GOSEBRINK H.M., “So leuchtet der befreite Mensch in Gott und Gott im Menschen. Edelsteine als Symbole des Heils bei Hildegard von Bingen, Geist und Leben 71 (1998) 346-361. Dios lo puso como “una piedra excepcionalmente preciosa sobre la tierra, en cuya resplandor se contempla toda la creación”. LVM I 1092-1094.

*bra. Porque uno, que mira a la espalda de alguien, no conoce su rostro todavía, pero se pregunta admirado, cómo será este rostro (...)*” (119). Aquí se aprecia la fortaleza de la profecía, a partir de la sombra dentro de la cual la racionalidad se hace más plena y fuerte. Pero lo que más llama la atención es el juego respecto del rostro, que hasta podría ser un eco de aquello, que Guillermo de Saint Thierry aporta a dicho concepto teológico, de raigambre bíblico (120): aquello que no se ve todavía desde la espalda, sin embargo y a pesar de ello, produce admiración y curiosidad con la pregunta *¿cómo será su rostro?*

No cabe duda: para Hildegard, el rostro tiene una relevancia peculiar, por su intermedio se puede comprender la racionalidad en su dimensión crística más propia; pero, además, contribuye a descifrar la importancia peculiar que tienen para ella las piedras preciosas, pues las interpreta a partir de su significado paradisíaco, tanto en su proyección cristológica como pneumatológica (121). De ahí que una “cierta dureza”, semejante a la firmeza del mármol, garantiza la indivisibilidad de la verdad de Cristo, compenetrada por el Espíritu Santo, de tal modo, que Cristo en la plenitud de Su Persona es aceptado solo por quienes, a través de esta índole indivisa de la verdad, descubren que Él es Dios.

### 3. *La razón poseída por el Espíritu*

Como la racionalidad se plenifica desde su origen en la protección del Padre por medio del Verbo encarnado, gracias a una dimensión más bien sentida y volitiva, no sorprende la importancia que Hildegard atribuye al Espíritu Santo (122). Esto explica, sin duda, la índole “ardiente” con que Hildegard describe la racionalidad, cuando a ella se refiere como imbuida “del fuego del ardor”, que es el mismo Espíritu Santo: “(...) la palabra de Dios miró y encendió a los profetas, de tal manera, que podrían anunciar cosas secretas ocultas (...)”, pues “(...) con su fuerza viva el Espíritu Santo entusiasmó aquella raíz, de la cual Dios formó el hombre de barro”. Este “entusiasmo” lo comprueba la visión profética, en cuanto compenetración del espíritu humano por el Espíritu Santo.

#### a. *La visión profética de la razón penetrada por el Espíritu/II, 30, 523*

Hildegard especifica el papel del Espíritu Santo, en su calidad de función profética, que penetra la racionalidad humana, de tal forma que el Espíritu Santo se

(119) LVM II 29, 506: *Sed quod liber qui in ala dorsi eiusdem uiri est, marmoreo et integro lapidi candidi coloris assimilatur: hoc est quod rationalitas in protectione fortitudinis prophetie que Christum futurum prophetabat manens, incarnationem ipsius uelut in umbra preuidit: quoniam qui dorsum alicuius uidet, faciem eius nondum nouit, sed que facies illius sit miratur.*

(120) Admitiendo la cercanía de Hildegard a Guillermo de Saint Thierry, cabe pensar respecto del argumento del rostro en una influencia posible del pensamiento guillerminiano.

(121) GÖSEBRINK H., Hildegard begegnen, 159-167.

(122) La estadística no confirma tal importancia, ya que en LVM de las 251 veces que aparece la raíz *spiritu*, la gran mayoría se refiere a los espíritus malos, como también es frecuente el uso antropológico neto, mientras las relativamente pocas referencias restantes al Espíritu Santo adquieren una especial densidad teológica.

une al espíritu humano, pues “(...) *el dedo de Dios escribió en este libro sus secretos que quería revelar. El Espíritu Santo penetra la racionalidad del hombre de tal modo que profetizaba; y también hacía esto por visiones, cuando los profetas, iluminados por el Espíritu Santo, pre-vieron en el Espíritu Santo el futuro lejano. En su sabiduría profetizaban mucho, porque el poder de Dios tocó su espíritu (...)*” (123). La comprensión del Espíritu Santo –en cuanto *digitus*– remonta a una tradición antigua (124), y permite entender cómo este Espíritu penetra la racionalidad del hombre. Gracias al paso que Hildegard da desde la racionalidad divina hasta la humana, el profetizar resulta ser el fruto de la compenetración del espíritu humano por el Espíritu divino –compenetración que se plasma a través de las visiones. Si la autora en la *I pars* une preferentemente el sonido con la *rationalitas*, aquí y ahora toma en cuenta también la visión y los fenómenos relacionados con ella. Así, en efecto, la luz ilumina al espíritu humano y le permite ver el futuro (125).

Pese a la acentuación de la visión, Hildegard insiste en la *sapientia* del Espíritu Santo, que complementa, sin duda, la *scientia* aportado por Cristo, el Verbo de Dios encarnado. Es una insistencia que llama la atención, pues –como tal– los profetas tienen la *sapientia*, “sabiduría”; es decir, su visión profética no constituye una visión fría y a distancia, sino un acontecimiento que “toca” y enciende al espíritu humano, en la medida en que el Espíritu Santo se une a él. Gracias a “su infusión”, el Espíritu iluminó la vida sin fin en los profetas, de tal manera, que anunciaron las “maravillas de Dios” como extraños, del mismo modo, como anteriormente aquel barro se había transformado en vida de carne y sangre”. Por ese motivo, la *scientia* ligada a Cristo, el Verbo del Padre, se completa en las modulaciones más diversas de la *sapientia* por medio del Espíritu.

b. Las modulaciones de la razón inspirada por el Espíritu/II, 30, 539

Dentro del mismo contexto de la “piedra marmoleada”, Hildegard se detiene en la función que el Espíritu Santo ejerce en los profetas, en cuanto él les hace ver las cosas futuras, de tal modo, que “(...) *estos son las maravillas de la divinidad, que Dios en sus milagros profiere por sus profetas, sea como ellos hablan, previendo lo que ellos mismo preven en el Espíritu, y escribiendo aquello que ellos traducen por mandato del Dios con buena memoria. Así tocan la cítara, porque la racionalidad inspirada por el Espíritu Santo inventó las modulaciones de la voz y las palabras, con que alaban a Dios, porque ella emite el tono, y por eso también alaba a Dios en los profetas (...)*” (126). La racionalidad profética para Hildegard es visión, pero se

(123) LVM II 30, 523: Sed et digitus Dei in illo scripserat secreta sua que reuelare uolebat: quia Spiritus sanctus rationalitatem hominis ita perfudit quod prophetabat; et etiam hoc per uisionem faciebat, cum prophete per Spiritum sanctum illuminati, in Spiritu sancto a longe futura preuidebant. Cf. *digitus*: fuentes, también RANFF V., o.c., 350- 354. Gregorio de Nisa: salmos.

(124) *Digitus* imagen antigua, usado por Agustín.

(125) Cf. Sc 1, 6: El Espíritu Santo produce en el interior del hombre saber y conocimiento, que dan alas a la fe. Cf. RANFF V., Wissen und Weisheit, 252.

(126) LVM II 30, 539: Hec autem sunt miracula diuinitatis, que Deus in mirabilibus suis per prophetas profert, scilicet cum illi loquuntur, preuidendo que ipsi in Spiritu preudent, et scribendo, cum illa per iussionem Dei bone memorie tradunt, ac citharam percutiendo: quia rationalitas per Spiritum

articula en cuanto índole sonora, de tal modo, que la autora destaca su proyección futura desde el origen protohistórico.

No se trata, sin embargo, de un simple hablar, aunque fuerte y sonoro a modo de una trompeta, como en el caso de la Palabra de Dios, sino en cuanto algo más solemne y desbordante, como lo es tocar la cítara, pues “la razón encendida por el Espíritu Santo” inventó muchas maneras para alabar a Dios con palabra y voz, como Hildegard subraya con su significativa distinción entre palabra y voz (127). Emerge aquí todo proceso de dicción, propio de la razón desde su origen más remoto en el seno de la Trinidad, pero intensificado por el Espíritu Santo, Quien inventa las modulaciones de la voz, y así las transforma en alabanza de Dios, en el sentido más propio. De este modo, la autora pone de manifiesto la índole “encendida” de la racionalidad, es decir, evoca el fuego que posibilita tal alabanza por medio del Espíritu Santo.

Resalta, por cierto, la alabanza, intrínsecamente ligada al Espíritu como dimensión más propia de la racionalidad, que profetiza “sobre las alas del don profético”. Pues, “(...) *cantando sobre las alas del don profético, Dios deja a hacer a los hombres tales cosas, porque los profetas llevados por el espíritu profético muestran en estas cosas numerosas obras milagrosas, semejante a los querubines, que conocen y exponen los misterios de Dios y en los cuales Dios, de acuerdo con su designio secreto, está actuando donde Él quiere y como Él quiere y en el cual Él quiere*”. Esto patentiza que la razón humana, no solo puede salir victoriosa de su dilema, apoyada en el Espíritu divino, sino que desborda en la alabanza, de tal modo que el espíritu humano regresa a Dios mismo, mediante la confluencia de la razón divina y humana en la única sabiduría.

#### 4. La razón arraigada en la única Sabiduría

Cuando Hildegard recuerda que “el libro en el ala del pecho es indiviso y totalmente negro”, ella insiste en que “está repleta de estrellas”. De ahí concluye: “la razón se funda en la sabiduría profunda de la protección divina”. Con lo cual hace converger la doble vertiente de la racionalidad, la divina y la humana, en una única sabiduría, que es sonora y visionaria a la vez. También los dos testamentos adquieren así una profundidad insospechada, de tal modo que el dilema de la razón humana quedará superado por la plenitud encontrada.

##### a. La razón y la unidad de los dos testamentos/II, 31, 551;558

Hildegard hace confluír, magistralmente, “en el libro pectoral” toda una racionalidad, que en la protección de Dios integra los polos contrarios para uno solo,

---

sanctum inspirata, modulos in uoce et in uerbis Deum laudantium inuenit, quoniam ipsa sonum emittit; et ideo etiam in his Deum laudat.

- (127) RANFF V., Wissen und Weisheit, 344: el hombre participa en la sabiduría de Dios como demuestra la comprensión hildegardiana de la música. En la índole fundamental musical del hombre se encuentra un “ordenamiento justo de la sapientia profunda, que spienter discernit” LVM II 2; IV 46.

Cristo. “(...) *Pero el libro pectoral está en el ala integral y totalmente negro y lleno de estrellas: esto es, que la racionalidad consiste íntegra en la sabiduría profunda de la protección de Dios, no se divide en aquella diversidad de la contrariedad, como los hombres tienen muchas diversidades en sus costumbres; y como también todos sabios tanto en el Antiguo como Nuevo Testamento dijeron uno en Cristo, se hacen uno en ella (...)*” (128). La racionalidad, por naturaleza orientada hacia lo otro, el otro, adquiere así su rostro definitivo en uno solo Cristo, en el cual se unen todas las contrariedades sin separación ni mezcla.

Esta unidad es posible, porque la razón se une en Cristo con la sensibilidad, ya que “(...) *es negro porque la racionalidad en la sensibilidad humana está inclinada con frecuencia a la carne, y porque frecuentemente también se admira qué y cuáles son de que se habla; sino también luce en la luz de las estrellas, porque la fe y la inteligencia se encuentran en los hombres: porque por la fe creen en Dios, a quien no pueden ver, y porque también en los que milagran entienden que la inteligencia de ellos con frecuencia debe ser laboriosa para entender, cuando se conocen a sí mismos como creados por Dios (...)*” (129). La racionalidad, unida a la sensibilidad, está tentada al inclinarse a la carne, y por tal causa, queda siempre proclive al dilema. Por otro lado, la racionalidad se reconoce en cuanto creatura por medio de la “inteligencia laboriosa”. De tal modo, el dilema de la razón puede resolverse por la confianza en la plenitud de Dios, sin verlo.

b. La razón desafiada por la plenitud de Dios/II, 32, 565

No cabe duda, la sabiduría única centra todo en Cristo: (...) *En letras resplandecientes, desde la profundidad de los libros escritos sintetizados, aparece mucho escrito. Pues la racionalidad propone los misterios del AT y NT en el esplendor de la bondad de Dios, congregados para un esbozo y una confirmación. Los hombres fieles y prudentes congregan a aquellos en la doctrina de la fe católica, cuando les abren las vías de rectitud, contra las tinieblas de la infidelidad y contra el mismo diablo. Esto lo hacen mediante la sed por la Escritura, de la cual beben con gran deseo, y no desisten, hasta que toda conciencia del corazón suyo está repleta de ella, así como tampoco Dios cesa de su obra, hasta que la haya conducido a su plenitud (...)*” (130). Este resplandor de la bondad de Dios congrega los misterios

(128) LVM II 31, 551: Quod autem liber pectoralis ale integer et totus niger ac plenus stellarum est: hoc est quod rationalitas in profunda sapientia protectionis Dei integra consistit, nec se in ullam diuersitatem contrarietatis diuidit, quamuis homines multas diuersitates in moribus suis habeant; et quod etiam omnes sapientes tam ueteris quam noui testamenti unum de Christo dixerunt, unum in ipso facientese.

(129) LVM II 31, 558: Et in nigredine est, quia rationalitas in humano sensu ad carnem sepius inclinatur, et quia sepius etiam miratur que et qualia hec sint de quibus loquitur; sed tamen in luce stellarum lucet, quoniam fides et intelligentia in hominibus sunt: quia per fidem in Deum credunt, quem uidere non possunt, et quia etiam in miraculis Dei intelligunt que intelligentie eorum sepius laboriosa ad intelligendum sunt, cum se a Deo creatos esse cognoscunt.

(130) LVM II 32, 565: Sed candidis litteris de profunditate predictorum librorum contractis plurimas scripturas compilatas in se habet: quoniam rationalitas in splendore bonitatis Dei mysteria ueteris et noui testimoni congregata in exarationem et confirmationem proponit, cum fideles et prudentes homines ex catholicis doctrinis illa congerentes, cum eis uias rectitudinis contra tenebras infideli-

del AT y NT, y los atesora para una plenitud que repleta la conciencia del corazón. El *desiderium* se orienta definitivamente por la Sagrada Escritura, según la cual la obra de Dios nunca cesa.

Al sintetizar su argumentación a través de la interpretación de Sal 86, 9-10, la autora proyecta esta maravillosa visión histórica salvífica, la que se inicia con la creación y pasa por la diversas etapas de dicha historia, para concluir que “de Dios vienen todos los bienes y a Él todos vuelven”. Para Hildegard, entonces “(...) *Dios, quien creó al hombre, le dejó moverse como una rueda, por su camino circular a través del espíritu de la vida, por medio del cual también vuelve de regreso a Él (...)*” (131). No cabe duda que esta circulación de la vida, a modo de una rueda –imagen preferida de Hildegard–, está encendida por el fuego del Espíritu, que acorde a la visión de Ezequiel, transforma el rostro del hombre racional en rostro ígneo.

c. El rostro ígneo del hombre racional/II, 47, 928

Si bien para Hildegard el movimiento circular no finaliza en la plenitud de Dios, sino continúa a través de una vida llena de lucha, presentada por la *ignavia*, la quinta figura emparejada con la *victoria*, la autora agrega todavía un comentario, centrado en el “rostro ígneo del hombre”. Con esto recuerda que la figura sobredimensionada del hombre en el LVM es Dios mismo, y el fuego expresa lo que Dios es, mientras el hombre participa en este fuego por ser racional. Aseveración significativa, que deja en claro que la dramaticidad sigue vigente: “(...) *Y esta aparece en forma de hombre, y tiene pelos crespos y negros, y un rostro ígneo: porque el hombre que es racional, ama más la contienda que los demás animales que son irracionales; y también luchando con las demás creaturas, con frecuencia se burla, y esto por impudicia retorcida y por molestias denigradas, en el camino múltiple de la ciencia hace y por la intención ígnea de su voluntad, se enfurece como furibundo en la ira (...)*” (132). La dramaticidad propia de la racionalidad evoca no solo la ciencia, sino también la voluntad en su sentido ígneo. Y ello verifica la racionalidad que se nutre desde dentro del fuego, lo cual repercute hacia el exterior conllevada en la lucha.

*En síntesis*, el origen de la *rationalitas* se articula a través de la índole ígnea, transversal a las principales referencias hildegardianas. Como tal, la *rationalitas* se encuentra ligado a la santidad de Dios en cuanto racionalidad divina, vivificada por el fuego divino desde dentro, de tal modo, que el dilema de la razón trasciende en la

---

tatis et contra ipsum diabolum parant; et hoc in siti Scripturarum faciunt, ubi eas magno desiderio exhauriunt, nec ab hoc desistunt donec omnem conscientiam cordis sui per illas repleant, sicut nec Deus ab opere suo cessavit, donec illud ad perfectum perduxit.

(131) LAUTENSCHLÄGER G., o.c., 248-250: Es fundamental la imagen de la rueda, no en el sentido del eterno retorno, sino que debe describir en el único movimiento circular el suceso de la historia.

(132) LVM II 47 928: Et hec in forma hominis apparet, et crispas ac nigros capillos habet, et faciem igneam: quoniam homo qui rationalis est, contentionem magis amat quam cetera animalia que irrationabilia sunt; et etiam ceteras creaturas contendendo sepius deridet, et hoc per impudicitiam contortam et per molestiam denigratam, in multiplici uia scientie facit ac intentione ignee uoluntatis sue, cum furibundus in ira furit.



plenitud de Dios. Este trascender de la razón humana es posible gracias a la Encarnación del Verbo de Dios. Se torna visible en la interrelación del AT y NT a través de la única Sabiduría, que es Cristo. Su índole ígnea trasparenta la presencia activa del Espíritu Santo, el fuego de Dios por excelencia, en el hombre. En tal sentido, la circularidad definitiva de la *rationalitas*, interrelacionada con las imágenes de “alas” y “piedras preciosas”, se funda en Dios mismo, pero se concreta a través del espíritu del hombre. De tal modo, el movimiento de la argumentación de esta *II pars* emerge desde las profundidades de Dios, se vuelca sobre la historia y confluye en la única sabiduría, visible tanto en el AT y NT, como en los filósofos y sabios de este mundo, aunque en referencia a estos últimos Hildegard curiosamente no menciona la *rationalitas*. Persiste, sin embargo, las interrogantes: ¿Quién es el agente principal de la *rationalitas*, el hombre o Dios?, y ¿Qué tiene que ver el Espíritu Santo con el dilema de la razón humana? El Espíritu Santo, ¿es el promotor de todo, así como lo sugiere la visión de Ezequiel, trasfondo de toda la argumentación hildegardiana? Pero ¿por qué la *rationalitas* continúa circulando?

### III. LA CIRCULARIDAD PROPIA DE LA RAZÓN (IV Y V PARS)

El tercer movimiento circular de la argumentación del LVM aborda seis *sententiae* de la *pars IV* y *V*, que como tales describen el contacto que mantiene el *vir* más allá del aire y los vientos (133) con los restantes elementos, que proceden de él, son conservados por él en su movimiento y vuelven también a él (134): en la *IV pars* la tierra y sus propiedades (135) y en la *V pars* con las aguas del abismo, que purifica, santifica, conserva, soporta y penetra (136). Circularidad de pensamiento con nuevo vigor, la cual parte del comienzo del mundo, asciende a lo alto por medio del canto sinfónico de la razón para llegar al fin último de todo, “conocer y amar a Dios sobre todas las cosas”. Una vez alcanzada esta meta, recapitula finalmente, a cada momento propiciando una alabanza inacabable. Al término de la *V pars* Hildegard ofrece una mirada al *paradisus terrestri*, que constituye un puente entre el purgatorio y la *lux celestis* de la *VI pars*, la que al no tener ninguna referencia a la *rationalitas* no será tomado en cuenta en el presente trabajo (137).

#### 1. El círculo abierto desde el principio del mundo

Con este –su tercer movimiento circular–, Hildegard regresa al origen de la creación, a fin de conseguir la emergencia vigente y permanente de la racionalidad, que gira en torno del fuego celoso, que es Dios mismo, y ante el cual la maldad emergente no tiene consistencia.

(133) LVM III.

(134) CARLEVARIS A., o. c., XXII.

(135) IV 5/7.

(136) V 4/5.

(137) Aquí se puede apreciar la diferencia de LVM con SC y LDO, como fidelidad a la índole propia de esta obra.

a. La vuelta al hombre animado por la racionalidad/IV 20, 403

Dentro del contexto que describe cómo la tierra sostiene al hombre, Hildegard se centra una vez más en la *viriditas*, que hace de la tierra la madre de todo, gracias a este medio es glorificada la fuerza –*potentia*– de Dios, porque es ella la que apoya al hombre, quien debe alabar y honrar a Dios en todo momento: “(...) *Y es así, porque es fecunda en los diversos géneros: porque todo lo formado en las creaturas terrenas procede de la tierra, porque ella es la madre de los diversos géneros que nacen de la carne como de sus semillas de lo que surge, porque toda forma y vida de las creaturas terrenales surgen de ella; también el hombre que es animado por la racionalidad y el espíritu de inteligencia está hecho de la tierra (...)*” (138). Resalta el hombre creado por Dios desde el barro, pero además con intelecto –*spiritus inteligente*–; la racionalidad, entonces, es distinta del espíritu de inteligencia y, sin embargo, es posible apreciar su compenetración con la forma terrenal, ya que esta es animada por una racionalidad, que conserva su vigencia permanente.

b. La vigencia permanente de la racionalidad/IV 32, 747

La autora, al referirse a la *obstinatio* del espíritu, que sigue a pie a la *cura terrorum*, constata una falsa seguridad, que les inhibe a ambos a tener confianza en los hombres, de tal modo, que la razón pierde su valor, pese a que pretende rescatar el valor innegable de sus expresiones afinadas en cuanto flechas. Hildegard explica: “(...) *Que ella tiene la forma de buey, significa que este vicio hace a los hombres duros y asperos en lo que se refiere a sus mentes; de tal modo que ascienden de modo inseguro a la altura de una falsa seguridad. Por eso, en nada son consolados y tienen ninguna preocupación respecto de la bondad de la ciencia racional; pero que lo que en cada uno ocurre con las flechas de las palabras y la amagura de las obras, nadie domina, nadie protege, sino despierta en todos y cada uno estupor y temor: lo que de algún modo también expresa el vicio a través de sus palabras, como está demostrado(...)*” (139). Por consiguiente se confirma la utilidad de la razón, pero también se sintetiza lo visto, al resaltar la bondad de la ciencia y el estupor y temor que acompaña el ejercicio de la razón en toda su complejidad, cuya confianza se desacreditó con facilidad, de tal modo, que la razón requiere del juicio y de su complemento.

(138) LVM IV 20, 403: Et hoc etiam ideo fit, quia in diuersis generibus fertilis est: scilicet quoniam omnia formata in terrenis creaturis de terra producuntur, ita quod ipsa diuersorum generum tam ex carne nascentium quam de seminibus suis in semetipsis exurguntium uelut mater est, cum cuncta formam et uitam terrenarum creaturarum habentia de ipsa surrexerint; sed etiam homo qui rationalitate et spiritu intelligentie animatus est de terra factus sit.

(139) LVM IV 32, 747: Que formam bubali habet, quoniam hoc uitium facit homines duros et asperos in quod mentibus suis esse, et in altitudinem insecure securitatis ascendere, ita nullum consolentur et quod nullam curam in bonitate rationalis scientie ad ullos habeant; sed quod unicuique cum iaculis uerborum et cum amaritudine operum occurrant, neminem regentes, neminem protegentes, sed omnibus quibuscumque potuerint stuporem et timorem incutientes: quemadmodum etiam idem uitium in uerbis suis, ut premonstratum est, profert.

## c. El fuego celoso de Dios y la maldad de la creatura racional/IV 37, 893

Retornar al principio del mundo lleva a Hildegard a evocar en las palabras del *zelus dei* aquella figura que lleva en su cabeza un círculo de fuego, lo cual es propio de Dios en cuanto expresa Su eminente Santidad que se concreta en el cielo, pues: “(...) *En su cabeza está un círculo ígneo, del cual proceden lenguas ígneas: por el celo de Dios encendiendo al principio del mundo y el circuito de sus juicios profundos transcurriendo en el primer ángel, sucede toda maldad por el calor de la concupiscencia y por lo que la creatura racional ha cometido y quemó, de tal modo que no queda nada para exterminar (...)*” (140). El fuego de Dios no solo circula encima de la cabeza, en cuanto es propio de Dios, sino se expresa también a través de lenguas ígneas, es decir, el hombre es partícipe de este fuego. De tal modo, la maldad cometida desde un principio es extinguida radicalmente y puede iniciarse el ascenso purificada.

## 2. El canto de la razón a partir del momento presente

Para Hildegard la razón es sonido desde su origen eterno, pero adquiere forma más plena en el canto de alegría, por el cual interpreta también todas las creaturas, que no tienen voz, en un esfuerzo laborioso de hacer volver todo a Dios en una sempiterna alabanza.

## a. La alabanza propia de la razón/IV 45, 1024

Hildegard, dentro del tratamiento respecto del vicio de la *iniustitia*, insiste en la falta de ordenamiento de dicho vicio, ya que no está experimentada en la doctrina de la ciencia ni está salada de sabiduría, “(...) *Pues la racionalidad carece del sonido muerto, porque la racionalidad tiene un sonido de alabanza y de la alegría de cítara con que alaba a Dios, en la cual también todo hombre fiel apoyado en la mente y el cuerpo, y en el espíritu de humildad y en el corazón de contrición, engrandece a su creador, quien debe ser alabado dignamente por toda creatura (...)*” (141). Emerge la razón como carente de sonido y como tal muerta, ya que su vida es alabar al Creador. Llamen la atención los aspectos multifacéticos de la actividad racional, que constituye la vida más propia de la razón; Hildegard evoca el “sonido de alabanza”, “la alegría de cítara”. Pero todo está apoyada “en la mente y el cuerpo”. Cuando la autora menciona “el espíritu de humildad” y el “corazón contrito”, pasa a actividades que nuevamente involucran la voluntad humana, mostrando así que una mera inteligencia a secas no basta.

(140) LVM IV 37, 893: In cuius capite igneus circulus est, de quo uelut ignee lingue procedunt: quia zelus Dei a principio mundi exardescens et circuitum profundorum iudiciorum suorum in primo cadente angelo percurrens, omne scelus calore cupiditatis succensum et per rationalem creaturam commissum comburit, nec aliquid non examinatum relinquit.

(141) LVM IV 45, 1024: Nam et leto sono rationalitatis caret, quoniam rationalitas sonum laudis et citharizantem letitiam qua laudet Deum habet, in qua etiam fidelis homo omni annisu mentis et corporis, et in spiritu humilitatis ac in corde contritionis, eundem creatorem suum magnificet, qui a creatura sua digne laudandus est.

No cabe duda que este análisis afinado de las actitudes humanas apuntan a una sola meta: “engrandecer al Creador”, quien debe ser alabado por sus creaturas. La razón recibe aquí un empuje vital para no doblegarse sobre sí misma, sino trascender jubilosamente hacia el origen de todo cuanto existe, conjuntamente con todas las demás creaturas.

- b. La comprensión armónica de la racionalidad a través de la obra buena/IV 46, 1030;1033

La descripción de la razón del hombre, que Hildegard profundiza cada vez más, permite percibir con nitidez el lugar central y mediador que la autora atribuye a la racionalidad dentro de la “armonía”, pues, dirigiéndose a las creaturas constata: “(...) *Vosotros que queréis participar en la Jerusalem celeste, alabad al Creador vuestro en el sonido de la fe, que por el tono de la alabanza, que suena con el sonido amable en la comprensión de la racionalidad a través de toda obra de Dios, por el modo como cada bueno dice la alabanza a Dios (...)*” (142). Resalta la dimensión eclesial, en cuanto Jerusalén celeste. No cabe duda que la razón, unida a la fe, es la que descubre a Dios y su arte a través de todas las obras creadas, pero más todavía, interpreta a las demás dentro de la comunión eclesial en una doble dirección.

Vale, pues, que la racionalidad se adentra en los demás seres, ya que “(...) *La racionalidad es como una trompeta con voz viva, que tiene su oficio, que se dispersa a través de las diversas artes en las creaturas, cuando siempre insiste de este modo a cada creatura, para devolver un sonido bueno y fuerte (...)*” (143): La racionalidad tiene su oficio en relación a las demás creaturas. Las penetra y hace volver a su finalidad originaria. Por medio de la imagen de la trompeta, esta autora resalta, sin duda, el dinamismo propio de la razón humana, tal como llega a otras creaturas, tal como las toca e impacta para que se abran.

Pero no solo la *rationalitas* penetra a las demás creaturas, sino ella también posibilita su regreso a Dios “(...) *porque la racionalidad por el sonido de su voz viva hace resonar aquello que no tiene viva voz (...)*” (144). La razón desempeña una mediación, que dentro del contexto colectivo en que se mueve la argumentación hildegardiana brota de la fe y como tal es eclesial: actúa pues a través de aquellos que no tienen voz. Se trata por cierto de un acontecimiento complejo y laborioso, que plenifica la índole connatural del alma sonora hacia su mayor plenitud, la sinfonía. Esta es lo que constituye al alma desde el primer momento de su existencia, en cuanto *symphonizanz*. Pues, tan pronto como ella recibió el *spiramen* del espíritu, se tornó sinfónica, con una peculiar inclinación a la sabiduría. El doloroso recuerdo de

(142) LVM 46, 1030: Vos qui celestis Ierusalem participes esse uultis, laudate creatorem uestrum in sono fidei, que laudabili sono in comprehensione rationalitatis per omnia opera Dei sonat, quomodo de unoquoque bono laudem Deo dicat.

(143) LVM IV 46, 1033: Rationalitas namque uelut tuba cum uiua uoce est, que infra se officia sua habet, que per diuersas artes in creaturas dispensat, quatinus eedem creature ipsi hoc modo assistant, ut bonum et fortem sonum reddant:

(144) LVM IV 46, 1033: Quia rationalitas per sonum uiue uocis sue illa que uiuum sonum non habent, se cum resonare facit.

aquel sonido originario le hace tomar conciencia que fue expulsado de la patria al extranjero, sin que se anule este destino originario para la sinfonía del amor.

c. La razón, sinfonía del amor por medio del soplo del alma/IV 49, 1072.

Según Hildegard, la razón es activa y produce sus obras. Pero ¡ay de aquel que no usa su razón!, pues este vicio de embohecimiento “(...) *No teme a Dios ni lo ama, porque en el temor no gusta de Él, ni el amor tampoco sinfoniza con Él, ni en las obras de la racionalidad como el hombre opera, ni en el soplo del alma ora a Dios (...)*” (145). Se evidencia de esta manera que la actividad de la razón conlleva el temer y amar a Dios. Es interesante cómo el temor se une al gusto y el amor a la sinfonía (146). Mientras lo primero priva del gozo, lo segundo explicita comunión, diversidad, pero mantiene la unidad de un todo sonoro.

También emerge el dato significativo del nexo intrínseco entre el *spiramen* y la oración a Dios; es decir, la oración se interrelaciona con el soplo del alma prove niente del Espíritu Santo. De este modo, se evidencia que la racionalidad en cuanto sinfonía está animada desde dentro por el Espíritu Santo, lo cual impide a la razón doblegarse sobre sí misma; por el contrario, la capacita para trascender a su fin último. Pues “(...) *la sabiduría se encuentra en aquel, quien mira incesantemente a Aquel de quien tiene cuerpo y alma, en el espejo de su corazón (...)*”. Por eso, la invitación a la penitencia pesa, ya que la autora la repite como fórmula al final de la presentación de cada vicio-virtud.

No cabe duda, que de tal *leitmotiv* emergen tres indicaciones que componen desde dentro una acontecimiento sinfónico, propio del *spiramen* del alma, interrelacionando la *rationalitas* con el amor para un fin definitivo, tal como, sobre todo, la *V pars* del LVM evoca.

### 3. El fin definitivo de la racionalidad

Cuando Hildegard se refiere seis veces a la *rationalitas* en la *V pars*, allí donde el *vir* gira con su mirada por todo el universo, insiste en que dicha razón tiene grandes posibilidades en cuanto don de Dios, ya que es constitutivo del ser humano en cuanto interioridad vital, que distingue al hombre de todas las demás creaturas, pero a todas las une en aquella dimensión eclesial, y consuma la índole colectiva

(145) LVM IV 49, 1072: Ipse enim Deum nec timet nec amat, quia in timore eum non gustat, nec in amore cum eo symphonizat, nec in laboribus rationalitatis ut homo operatur, nec in spiramine anime Deum exorat.

(146) GÖSEBRINK H. M., Hildegard von Bingen begegnen, 116-118: Hildegard usa con llamativa frecuencia el término griego symphonia para expresar que la armonía divina no es un asunto solipsista, sino surge debido a cooperación, como sym-phonēi: sonar junto. Comenta SIEVERNICH M., “Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst. Festakt im Mainzer Dom am 16. März 1998. Eröffnungsansprache des Rektors der phil.-Theolo-Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main, en BERNDT R., (ed.), “Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”. Hildegard von Bingen (1098-1179) (Erudiri Sapientia, 11) Göttingen 2001, 16: An Hildegard von Bingen fasziniert das harmonische Zusammenklingen mit der Schöpfung, die *Symphonie*. Wenn denn “alles einander Antwort gibt”, dann verweist ihr Symphonie der lebensfreude und Gotteslust auf jenen Geist, durch den alle Lebenskraft (“viriditas”) grünt und alle Schönheit vollendet wird.

connatural de la razón para la alabanza, en calidad de expresión más propia de la racionalidad. Por ese motivo, la finalidad definitiva de tal racionalidad no centra la razón en sí misma, sino la urge a trascender a Dios a través de un conocimiento compenetrado por el amor.

a. La índole racional y su finalidad última/V 4, 62; 5, 65

Pese a su gran aprecio por la racionalidad, Hildegard no se cansa en mostrar la finitud de la misma, cuando, haciéndose eco del vicio de la *vagatio*, insiste: “(...) *Yo soy la hierba en la sabiduría y en mi racionalidad, y la flor en mi belleza (...)*” (147). Según esto, el vicio se arroga una dimensión de la racionalidad, que no le pertenece. Concibe, pues, la razón como paja, es decir, finita, una finitud por cierto, siempre tentada por el arte diabólico a la vanidad, cuando se dedica al vicio.

Lo insinúa y lo afirma, a través de la respuesta de la *stabilitas*: “(...) *Y de nuevo desde dicha nube desordenada escuché la voz que responde a esta imagen: Tú, oh arte diabólica, como flor de heno y cades y como barro en camino serás pisoteado; tu voz de vanidad, tu aspecto de iniquidad ni deja pasar palabras de racionalidad, pero como lagosta avanzas de modo inestable, donde también como nieve te esparces por diversos lugares (...)*” (148). La racionalidad requiere estabilidad, es sólida por naturaleza. Esta solidez le viene del amor, como lo explica Hildegard, sobre todo, en su interpretación del *Cantar de los cantares* 1, 6, cuando nuevamente aparece la *stabilitas*, esta vez, en el comentario de la *vox de celo*, que llama a la conversión (149). Ahí la autora describe la relación entre Creador y creatura cual amor entrañable de Dios por el hombre y del hombre por Dios, que en los momentos significativos de la vida de Cristo adquiere su mayor densidad. Por eso, contraria a toda inestabilidad y dispersión peligrosa, la racionalidad se encuentra entretejida desde dentro con el amor en cuanto interioridad vital.

b. La interioridad vital de la razón/V 7, 106; 108, 110

Cuando Hildegard aborda la virtud del verdadero culto de Dios –*cultus dei*–, está claro que la situación expuesta de la razón humana en el mundo remonta a su origen gratuito, dado por Dios, y se constituye desde dentro en cuanto lo más íntimo del ser humano. Pues, “(...) *¿qué es la vida que Dios da? Ella consiste en que el hombre es racional, mientras las demás creaturas existen a partir de los elementos naturales (...)*” (150). Emerge aquí una hermosa definición del ser humano, a partir de su índole racional. La racionalidad es don de Dios y es necesario regresar a Él a partir de su vitalidad propia.

(147) LVM V 4, 62: Ego in sapientia et in ratione mea gramen sum, ac in pulchritudine mea flos sum.

(148) LVM V 4, 65: Et iterum de prefata turbida nube audiui uocem huic imagini respondentem: Tu o ars diabolica, sicut flos feni cades et sicut lutum in uia conculcaberis; tu uox uanitatis, tu aspectus iniquitatis, nec cribras uerba rationalitatis, sed sicut locusta instabiliter incedis, unde etiam sicut nix per diuersa loca spargeris.

(149) LVM V XXX-XXXI, 520-587.

(150) LVM V 7, 106: Et que est uita quam Deus dat? Scilicet quod homo rationalis est, et quod reliqua creatura in elementis subsistit.

De hecho, la autora pregunta a través del *cultus dei*: ¿Cómo hay que entender esto?, y responde el *cultus*: “(...) *El hombre es vivo gracias a las alas de su razón, mientras todo ser alado y reptil vive y se mueve a partir de los elementos (...)*” (151), es decir, la racionalidad, tan íntima y constitutiva del ser humano, tiene “alas”, una índole volativa, como ya lo han pensado los antiguos filósofos.

Pero esto no es todo: una vez más la autora vuelve a la índole sonora de la razón, cuando advierte: “(...) *El hombre tiene tono determinado en la racionalidad, pero las demás creaturas son mudas; tal creatura no puede ayudarse ni a sí misma, ni a otra creatura, sino cumple más bien su oficio necesario (...)*” (152). Sin embargo, la razón no está simplemente para mandar a las demás creaturas, sino ella misma debe perfeccionarse cada vez más hacia su fin último, que le es propio, conocer y amar a Dios, como lo recuerda la autora con la última referencia a la *rationalitas* en el LVM.

c. El fin último de la racionalidad humana V 65, 1224

Hildegard parte del Creador, quien ha entregado el don maravilloso de la razón al hombre; la autora cierra el círculo de su argumentación con una imagen del fuego, mediante las palabras de David, que evocan el *zelus dei*, según Dt 32, 22: “(...) *porque se ha inflamado el fuego de mi ira, que quemará hasta las honduras del Seol (...)*”, y, luego, sintetiza todo lo expuesto: “(...) *Yo, quien he creado el sol y la luna y todas las demás creaturas, he hecho al hombre racional, para que me conozca y conociendo amaré, y para que por la incredulidad contra mí no pugne: porque lo bueno es más útil para sí que lo malo; pero él mismo me abandona, como ninguna salud tuviera de mí (...)*” (153). Conviene reiterarlo: la autora recuerda el fin último del hombre en cuanto ser racional, como aquel que está al comienzo de todo: debe conocer a Dios y conociéndolo, amarle. Y conviene reiterarlo, porque existe entre racionalidad y amor un lazo vital, por cierto, tan solo tenuamente desarrollado en el LVM, pero que se diversifica y completa, en definitiva, en cuanto “sinfonía”.

*En síntesis*, el dilema de la razón sigue vigente en la argumentación hildegardiana hasta la última *sententia* del LVM. La razón humana en todo su vigor, se encuentra expuesta a la posibilidad de doblegarse sobre sí misma, lo cual significa alienación y pérdida de lo más íntimo de su ser, o, por el contrario, trascender a Dios logrando plenitud definitiva de toda su vida y fin de su historia, conjuntamente con todas las demás creaturas. Por consiguiente, aquello que hace trascender efectivamente la razón finita y expuesta a la tentación es el amor de Dios mismo, en

(151) LVM V 7 108: Quomodo? Homo in pennis rationalitatis uitalis est, et omne uolatile ac reptile ex elementis uiuit et mouetur.

(152) LVM V 7, 110: Et homo sonum in rationalitate habet; reliqua autem creatura muta est, nec se ipsam nec alios iuuare potest, sed officium suum perficit.

(153) LVM V 65, 1224: Ego qui solem et lunam ac omnes alias creaturas creauí, hominem rationalem feci, quatinus me cognosceret et cognoscendo amaret, et quod per incredulitatem contra me non pugnaret: quia bonum sibi utilius est quam malum; sed ipse me negligit, quasi nullam salutem de me habeat.



cuanto anticipa al hombre por la santidad y lo perfecciona a través de la sinfonía que tiene como agente al Espíritu Santo, a la vez que él posibilita a todos los seres creados el maravilloso participar en tan extraordinario “entonar juntos” la alabanza a Dios.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Si bien puede considerarse a Hildegard una verdadera “mística dogmática”, en términos de Balthasar, la articulación del problema teología y santidad en su obra LVM se ha hecho extremadamente compleja, debido a que la razón humana finita se bate permanentemente en su dilema entre el autofundarse destructor o el trascenderse a una plenitud exuberante, esto es, entre vicio y virtud. La respuesta a la pregunta ¿qué hace doblegarse o trascender a dicha razón?, efectivamente, se encuentra en Dios mismo, Su Santo Espíritu, es decir, la “santidad pura en Cristo” o la privación de Su Espíritu.

Sin embargo, Hildegard von Bingen valida, en contra de los cátaros, toda la fuerza connatural de la razón creatural, que sondea cada vez de nuevo mayores posibilidades para plenificarse; posibilidades, por cierto, regaladas, pero del todo suyas. A la vez, ella no cesa en mostrar, de modo plástico, las graves consecuencias para la razón humana, que acarrearán los desvíos de una libertad, que pretende ser autónoma. De tal modo, el dilema de la razón se verifica como estructura propia de la obra LVM, en cierto sentido, su *forma mentis*. Esta adquiere una singular vigencia teológica, debido a que la interpretación del dato dogmático originario se realiza en vista a una época excepcionalmente corrupta.

No cabe duda, dicha interpretación y sus presupuestos antropológico-teológicos evocan el dilema de la razón humana entretelado con sólidos fundamentos dogmáticos, aunque presentados frecuentemente de modo alegórico a través de un lenguaje simbólico imponente y profundamente arraigado en el pensamiento teológico, bíblico y patrístico. Por cierto, tanto el método teológico como las fuentes que usa Hildegard son, sin duda, claves no solo para la comprensión del dilema de la razón, sino también para su superación, en cuanto se encuentra acompañada por una vida coherente y santa de la persona, quien propone, practica y construye esta teología, como lo confirman otras obras hildegardianas, sobre todo la *vita* y las *epistulae*.

Tal coherencia del discurso teológico visionario con una vida santa se aprecia también en la fidelidad con que Hildegard hace uso de sus fuentes, a la vez que las reformula de modo original, como sucede con las imágenes de Ezequiel, en vista a una precomprensión trinitaria que, más allá de fuentes estudiadas, remonta a su experiencia de vida benedictina, que, en su calidad de experiencia personal cotidiana, Hildegard como pocas sabe integrar en la experiencia del gran mundo y su historia de proyección escatológica. Pues su pensamiento egresa desde la protohistoria, se concreta en la historia presente y regresa a la meta, Dios, de donde procede todo el movimiento circular, simbolizado por la rueda. No hace falta recordar que este esquema egreso-regreso es propio de todas las grandes síntesis teológicas, a cuyo interior se gestan los diversos dogmas que la Teología trata de proclamar dentro de un contexto concreto.

Para Hildegard, el dogma principal es la unión hipostática, la que –como tal– responde también mejor a la superación del dilema de la razón humana. Pues este dogma es testimonio fehaciente de que la razón divina se ha hecho carne y debido a lo mismo la razón humana queda imbuida de aquella santidad pura, que permite ver y escuchar a Dios, en la medida en que el corazón de carne se purifica. En este sentido resulta sumamente relevante el desplazamiento de la *rationalitas* a la *sensualitas* en la interpretación hildegardiana de Ez 1, 10. Son los sentidos corporales, capacitados para el conocimiento de Dios, los que se llenan del fuego del Espíritu, de tal modo que la razón humana se enciende en aquel arrebatado de amor extremo, que para Hildegard nunca deja de ser racional.

Esta *rationalitas* encarnada tiene su rostro concreto en Cristo, pero remonta al designio eterno del Padre, bajo cuya “protección” acontece, de modo oculto y visible, a la vez, este pronunciamiento de la Palabra eterna, que contiene todo lo del Padre, menos su ser Padre, porque es Hijo, de tal modo que la “*rationalitas* divina se plasma en el AT y NT bajo la protección del Padre a modo de alas que protegen y cubren la gestación inefable de aquella vida, ante la cual solo cabe arrodillarse. Para Hildegard, sin embargo, tal “teo-logía de rodillas” se transforma en una “teo-logía de pie”, cuando el alma humana, por naturaleza sonora desde que recibió el *spiramen* divino, entona, junto con todos los seres creados por el inefable amor del Padre, aquella sinfonía, que no conoce fin.

Tal sinfonía, pese a que responde a los deseos más profundos de la razón del hombre, no es obra suya propiamente tal, sino del Espíritu Santo. Este Espíritu, quien desde su origen intratrinitario es vínculo, *amplexus*, de polos opuestos, a quienes posibilita ser cada uno lo que es, Padre e Hijo, ya que procede de ambos, da origen a aquella *sym-phonía* Suya, en la cual participa el alma humana, en la medida en que el Espíritu de Dios se une al espíritu del hombre. De este modo, la *rationalitas* humana se pone plena y, conjuntamente con todas las creaturas, a quienes representa, traspasa su *desiderium* y cualquier tentación a fin de tomar parte jubilosa en aquella alabanza de Dios, que desborda todo dilema de la razón humana en cuanto “*symphonia spiritus sancti*”.

## RESUMEN

Hildegard von Bingen, ¿una competente teóloga? Dicha pregunta atraviesa los numerosos estudios teológicos que abordan la imponente obra de la abadesa del siglo XII, que se puede considerar una “mística dogmática”. En el presente trabajo interesa aquello que aporta el *Liber vita meritorium* (LVM), a partir de aquellos ejes que articulan el movimiento propiamente circular, que da origen a una racionalidad vigorosa, según la cual la razón humana llega al límite de su propio ímpetu, allí donde se encuentra ante el dilema: o doblegarse sobre sí misma o trascender a una plenitud desconocida. Tal disyuntiva no constituye la interrogante propiamente tal de la presente investigación. La cuestión fundamental, más bien, es ¿qué hace doblegarse o trascender a dicha razón? ¿Será Dios mismo, Su Santo Espíritu?, es decir, ¿la “santidad de Dios”, o la privación de Su Espíritu en el hombre explicará la respuesta al dilema de su razón? Hela, aquí, la incógnita que se pretende indagar.

## ABSTRACT

Hildegard von Binge, a competent theologian? This question runs through the numerous theological studies that examine the imposing work of this abbess from the 12<sup>th</sup> century, who can be considered a “dogmatic mystic”. This article is interested in what the *Liber vita meritorium* (LVM) contributes, starting with those axes that articulate her properly circular movement, which gives origin to a vigorous rationality, according to which human reason arrives at the limits of its own impetus, there where it finds itself before a dilemma: either fold in on itself or transcend itself towards an unknown fullness. Such a disjunctive does not constitute the quandary posed by the present investigation as such. The fundamental question, rather, is, What makes it either fold in on itself or transcend said reason? Would it be God Himself, His Holy Spirit? That is to say, would the “holiness of God”, or the privation of His Spirit in man, explain the answer to the dilemma of his reason? This is the concern of this investigation.