



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Subtilitates naturae

**Continuïtats i ruptures a la cosmologia d'Hildegarda de Bingen
(1098-1179)**

Georgina González Rabassó

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Subtilitates naturae

Continuïtats i ruptures a la cosmologia
d'Hildegarda de Bingen (1098-1179)

Georgina González Rabassó



Tesi doctoral

Subtilitates naturae

Continuïtats i ruptures a la cosmologia
d'Hildegarda de Bingen (1098-1179)

Doctoranda: Georgina González Rabassó

Directora: Dra. Rosa Rius Gatell

Tutor: Dr. Miguel A. Granada

Programa de doctorat: Història de la Subjectivitat

Bienni 2005-2007

Facultat de Filosofia

Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura

UNIVERSITAT DE BARCELONA

2015



Coberta i contracoberta, elaborades a partir de la representació d'una *disputatio* (detall), en la qual probablement es mostra un debat entre Hildegarda de Bingen i Frederic I de Hohenstaufen. La imatge es troba en un manuscrit que conté el primer llibre del *De sacramentis christianae fidei* d'Hug de Sant Víctor, copiat en l'*scriptorium* de Klosterneuburg (monestir agustí austríac, pròxim a Viena) i conservat allí mateix, en el Museum des Chorherrenstiftes, Cod. 311, pergami, segona meitat del segle XII. Extreta de: Hans-Jürgen Kotzur (ed.), *Hildegard von Bingen 1098-1179*, col·l. Winfried Wilhelmy i Ines Kornig, Magúncia: Verlag Philipp von Zabern, 1998, p. 117.

Per a la meva filla Ada



SUMARI

Resum	13
Riassunto	14
Agraïments	15
Sigles i abreviatures	19
INTRODUCCIÓ	21
1. La composició del corpus d'Hildegarda de Bingen	24
2. Estat de la qüestió estudiada	26
3. Metodologia de la recerca	32
4. Resultats de la Tesi doctoral	36
CAPÍTOL I. EL SUBSTRAT FILOSÒFIC DEL DISCURS VISIONARI	39
1. <i>Sapientia docet me</i>	41
1.1. Hildegarda de Bingen: un retrat polièdric	42
1.1.1. Humilitat i autoritat, modulacions de la condició visionària	43
1.1.2. De l'experiència cognoscitiva a l'epistemologia mística	51
1.1.3. <i>Magistra nescia i indocta de philosophis</i>	61
1.2. Aires de reforma i dissidències; temps de profecia i prèdica	70
1.2.1. Moviments i lectures de reforma espiritual	71
1.2.2. Sibil·la d'un «temps completament nou»	78
1.2.3. Fluctuació del saber: l'epistolari i les prèdiques	85
2. Ciència de les obres divines	93
2.1. El context hermenèutic d'una filosofia natural subjacent	94
2.1.1. Exegesi al·legòrica i mentalitat simbòlica	95
2.1.2. Les nocions de <i>fabula</i> , <i>integumentum</i> i <i>involucrum</i>	100
2.1.3. Ni ciència ni saviesa: la <i>scientia dei</i> i la <i>scientia speculatiua</i> ...	105
2.2. Aproximació a la tradició filosòfica	114
2.2.1. <i>Armarius</i> i <i>scriptorium</i> , espais de coneixement	115
2.2.2. Les fonts filosòfiques explícites	119
2.2.3. De lectures incertes sobre la constitució de l'univers	124
2.2.4. Cosmòlogues del s. XII: inspiració divina <i>versus</i> arts liberals? ..	129
CAPÍTOL II. L'UNIVERS ELEMENTAL, OVAL I ESTOIC DEL <i>SCIVIAS</i>	139
1. Figura i composició de l'univers	141

1.1. Les zones còsmiques: el doble foc i l'èter pur	145
1.2. Les zones de l'aire aquós i de la terra	152
1.3. Tradició i innovació a l'analogia de l'ou còsmic	158
1.4. L'univers elemental en el segle XII	163
2. El moviment, els astres i l'harmonia còsmica	170
2.1. Metafísica i física dels moviments celestes	171
2.2. El Sol, centre natural de l'univers	176
2.3. L'aire, agent físic de la dinàmica còsmica	184
2.4. La <i>sympatheia</i> entesa com a <i>symphonia</i>	190
3. Els estadis de la matèria a la història de la salvació	196
3.1. La noció <i>mundi prima materia</i>	197
3.2. Del paradís al món caduc: els estadis primer i segon	206
3.3. De la <i>purgatio</i> a la <i>renouatio</i> : els estadis tercer i quart	215
CAPÍTOL III. LES SUBTILITATS DE LA NATURA: DE LA <i>PHYSICA</i> AL <i>CAVSE ET CVRE</i>	223
1. L'obra mèdico-naturalista d'Hildegarda de Bingen	225
1.1. L'àmbit terrestre descrit a la <i>Physica</i>	226
1.1.1 Autoria, datació i tradició manuscrita	227
1.1.2. <i>Subtiliter considerans</i> : observació i experimentació	232
1.1.3. La <i>utilitas</i> de les múltiples formes de la realitat visible	236
1.1.4. El llibre dels elements	243
1.2. Cosmologia i antropologia en el <i>Beate Hildegardis Cause et cure</i>	247
1.2.1. La fortuna de l'obra naturalista hildegardiana (s. XIII-XVI)	248
1.2.2. Una filosofia de la natura explícita	254
1.2.3. La mecànica celeste: el firmament, els vents i els astres	259
1.2.4. El <i>mundus maior</i> i el <i>mundus minor</i>	264
2. Passatges cosmològics en el corpus d'Hildegarda	268
2.1. Escrits previs al <i>LDO</i> : el període 1151-1163	269
2.1.1. L'escenari cosmològic de l' <i>Ordo Virtutum</i>	270
2.1.2. Del cel a la terra: la <i>Ignota lingua</i> i la <i>Symphonia</i>	275
2.1.3. La visió còsmica de la divinitat en el <i>Liber uite meritorum</i>	280
2.1.4. <i>Qui prima principia negant</i> : el conflicte amb el catarisme	285
2.2. Escrits coetanis i posteriors al <i>LDO</i> : el període 1163-1179	290
2.2.1. La racionalitat creadora a les <i>Expositiones euangeliorum</i>	291
2.2.2. Teologia de la creació a les <i>Solutiones quaestionum xxxviii</i>	296

2.2.3. La divinitat ígnia a l' <i>Explanatio symboli sancti Athanasii</i>	301
2.2.4. Ontologia del so: l'epístola als prelats de Magúncia	305
CAPÍTOL IV. L'UNIVERS ELEMENTAL, ESFÈRIC I PLATÒNIC DEL <i>LIBER DIVINORUM</i>	
<i>OPERVM</i>	311
1. Del <i>Sciuias</i> al <i>Liber diuinorum operum</i> : hipòtesis interpretatives	313
1.1. Continuïtats i ruptures en els plantejaments cosmològics	314
1.1.1. La incommensurabilitat de la <i>scientia</i> i la <i>prescientia Dei</i>	315
1.1.2. De la similitud i la complementarietat a la identificació	318
1.1.3. Una <i>imago mundi</i> renovada: desenvolupament i innovació	324
1.2. El <i>Liber diuinorum operum</i> , un «contra-comentari» del <i>Timaeus</i>	329
1.2.1. Del <i>philosophus</i> a la <i>philosophia mundi</i> ?	330
1.2.2. El <i>Liber diuinorum operum</i> en el marc de la literatura timaica .	335
1.2.3. Nocions clau de l'anàlisi comparativa	341
2. La idea d' <i>ignea uis</i> com a <i>anima mundi</i>	346
2.1. El principi femení de la creació	347
2.1.1. Ontologia, cosmologia i antropologia: la Trinitat reflectida	348
2.1.2. La noció d' <i>ignea uis</i>	354
2.1.3. La caritat, «virtut» i «força»	359
2.1.4. <i>Sapientia</i> i <i>rationalitas increata</i>	368
2.2. El debat sobre l' <i>anima mundi</i> en el segle XII	375
2.2.1. L'ànima del món segons Plató i Calcidi	376
2.2.2. Anàlisi conceptual comparativa entre el <i>LDO</i> i el <i>Timaeus</i>	382
2.2.3. Concòrdia i controvèrsia a partir del Concili de Sens (1140) ...	387
2.2.4. Aproximacions filosòfiques a l' <i>anima mundi</i>	393
3. Forma, composició i dinàmica de l'univers	398
3.1. L'univers material i les seves proporcions	399
3.1.1. De la figura oval a l'esfèrica: el concepte de <i>recta mensura</i>	400
3.1.2. Redistribució dels cercles elementals	406
3.1.3. Anàlisi comparativa amb el <i>Timaeus</i> i el comentari de Calcidi .	411
3.1.4. La reflexió física entorn dels elements al segle XII	417
3.2. La mecànica celeste, els astres i la Terra	422
3.2.1. Els vents, el moviment diari i el moviment propi	423
3.2.2. Els planetes, les estrelles i la <i>uia solis</i>	430
3.2.3. Les zones de la Terra i el cicle de la vida	434

3.3. L'èsser humà, centre de la creació i de l'univers	437
3.3.1. <i>Homo quasi in biuio est</i> . Sentits, voluntat, <i>rationalitas creata</i>	438
3.3.2. La <i>symphonia</i> interactiva entre l'univers i l'èsser humà	442
3.3.3. L' <i>igneus uis</i> i la fi dels temps: la quadratura del cercle	447
CONCLUSIONS	453
1. Els fonaments filosòfics de les «visions» de l'univers	454
2. Anàlisi sincrònica i diacrònica del corpus d'Hildegarda	458
3. Lectura «simfònica» del <i>Timaeus</i> i el <i>Liber diuinorum operum</i>	462
4. Noves línies de recerca	466
CONCLUSIONI	469
1. I fondamenti filosofici delle «visioni» dell'universo	470
2. Analisi sincronica e diacronica del corpus di Ildegarda	474
3. Lettura «sinfonica» del <i>Timaeus</i> e il <i>Liber diuinorum operum</i>	478
4. Nuove linee di ricerca	482
BIBLIOGRAFIA	485
1. Manuscrits i biblioteques	485
1.1. Manuscrits citats	485
1.1.1. Relacionats amb Hildegarda de Bingen	485
1.1.2. Literatura timaica a l'edat mitjana (selecció)	487
1.2. Biblioteques consultades	487
2. Fonts primàries	488
2.1. Obres d'Hildegarda de Bingen	488
2.2. Traduccions a llengües modernes	490
2.3. Tesauros, diccionaris, bases de dades i recursos digitals	491
2.4. Fonts primàries complementàries	491
3. Bibliografia complementària	498
3.1. Compendi bibliogràfic	498
3.2. Volums col·lectius	498
3.3. Literatura crítica	500
3.4. Material audiovisual	519
APÈNDIX	521
Cronologia	523
Reproducció d'imatges	525

Resum

L'objectiu principal de la present Tesi doctoral és mostrar les línies de continuïtat i les ruptures que articulen les representacions de l'univers d'Hildegarda de Bingen (1098-1179) per mitjà de l'anàlisi descriptiva, interpretativa i comparativa dels plantejaments cosmològics que apareixen en el seu extens corpus. Dues premisses i tres hipòtesis guien la recerca. La primera premissa és el fet que Hildegarda concep l'univers material i temporal com una realitat creada per Déu on transcorre la història de la salvació. La segona premissa consisteix en què el discurs de l'autora no és específicament filosòfic (ni ho pretén ser), sinó que tot articulant diversos sabers modela un relat al·legòric i visionari on reflexiona sobre qüestions filosòfiques des d'un prisma singular. Des d'aquest punt de partida es desenvolupen les hipòtesis de la recerca. La primera sosté que la teologia de la creació d'Hildegarda es basa en una filosofia de la natura subjacent. És a dir, existeix un substrat de filosofia natural implícit que fonamenta les descripcions al·legòriques de l'univers d'Hildegarda, i aquest substrat té un sentit complet en ell mateix —encara que l'autora estableix un vincle ferm entre la cosmologia, la teologia i l'antropologia. El discurs «autònom» sobre la natura és explícit a la *Physica* i va ser desenvolupat posteriorment en el tractat pseudo-hildegardià *Beate Hildegardis Cause et cure* (s. XIII). Si bé cal subratllar, sobretot, que aquest tipus de discurs és latent en tots els escrits on l'autora parla de l'univers. La segona hipòtesi precisa quin és el recorregut dels plantejaments cosmològics d'Hildegarda tot al llarg del seu corpus, i es fonamenta en una anàlisi comparativa del rerefons filosòfic de les «visions» còsmiques, amb especial atenció al *Sciuias* i al *Liber diuinorum operum*. L'anàlisi detallada de les modificacions que efectua en els seus plantejaments permet de mesurar conceptualment la transfiguració de l'univers que descriu. Per tant, la present no és només una anàlisi sistemàtica de les teories cosmològiques exposades en els dos llibres (ja que d'ella se'n deriva una *única* concepció de l'univers que és fictícia), sinó que es complementa amb un vessant històrico-biogràfic. Finalment, la tercera hipòtesi indaga, en concret, la influència de la literatura timaica en el *Liber diuinorum operum*, i el paper decisiu que la filosofia de la natura platònica, sumada a l'estoica, hauria tingut en la reelaboració de la seva *imago mundi*. El resultat més rellevant de la Tesi doctoral és contribuir a situar la concepció de la natura d'Hildegarda de Bingen al panorama de renovació filosòfico-científica que es va començar a configurar a partir de la primera meitat del segle XII.

Riassunto

L'obiettivo principale di questa Tesi di dottorato consiste nel mettere in luce le linee di continuità e le rotture che articolano le rappresentazioni dell'universo di Ildegarda di Bingen (1098-1179) attraverso l'analisi descrittiva, interpretativa e comparativa delle proposte cosmologiche che appaiono nel suo esteso *corpus*. Due premesse e tre ipotesi guidano la ricerca. La prima premessa consiste nel fatto che Ildegarda concepisce l'universo materiale e temporale come una realtà creata da Dio in cui trascorre la storia della salvezza. La seconda premessa si basa sul fatto che il discorso dell'autrice non è strettamente filosofico (né vuole esserlo), ma è piuttosto un discorso che, articolando diversi saperi, modella una narrazione allegorica e visionaria in cui riflette su questioni filosofiche da un'angolatura particolare. È da questo punto di partenza che si sviluppano le ipotesi della ricerca. La prima sostiene che la teologia della Creazione di Ildegarda si basa su una filosofia della natura soggiacente. Vale a dire, esiste un substrato di filosofia naturale implicito che pone i fondamenti delle descrizioni allegoriche dell'universo di Ildegarda, e questo stesso substrato ha un senso completo in sé –sebbene l'autrice stabilisca un vincolo stretto tra la cosmologia, la teologia e l'antropologia. Il discorso «autonomo» sulla natura è esplicito nella *Physica* e viene sviluppato posteriormente nel trattato attribuito a Ildegarda *Beate Hildegardis Cause et cure* (sec. XIII). Bisogna comunque sottolineare che questo tipo di discorso è latente in tutti gli scritti in cui l'autrice parla dell'universo. La seconda ipotesi precisa qual è il percorso delle proposte cosmologiche di Ildegarda nel suo *corpus* e si incentra su un'analisi comparativa dello sfondo filosofico delle «visioni» cosmiche, facendo riferimento soprattutto al *Sciuias* e al *Liber diuinorum operum*. L'analisi particolareggiata delle modifiche effettuate nelle sue proposte consente di misurare concettualmente la transfigurazione dell'universo che descrive. Pertanto, il mio lavoro non consiste solo in un'analisi sistematica delle teorie cosmologiche esposte nei due libri (in quanto da questa si ricava un'unica concezione dell'universo che è fittizia), ma viene completato da un aspetto storico-biografico. Infine, la terza ipotesi indaga, in concreto, l'influenza della letteratura timaica nel *Liber diuinorum operum*, e il ruolo decisivo che la filosofia della natura platonica, oltre a quella stoica, avrebbe avuto nella rielaborazione della sua *imago mundi*. Il risultato di maggior rilievo della Tesi di dottorato è quello di contribuire alla collocazione della concezione della natura di Ildegarda di Bingen nel panorama di rinnovamento filosofico-scientifico che iniziò a configurarsi a partire dalla prima metà del XII secolo.

Agraïments

La present Tesi doctoral ha comptat amb el suport de la Secretaria d'Universitats i Recerca del Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya en forma d'un contracte d'Investigadora novell a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona (2010-2013).¹ Durant l'elaboració del treball he comptat amb el saber, l'orientació, la motivació i la generositat de la Dra. Rosa Rius Gatell (UB), a qui vull agrair infinitament la seva tasca excel·lent com a directora de la recerca, el seu suport permanent, la confiança que ha depositat en mi i la seva presència insubstituïble. Rosa Rius, amb la seva voluntat i capacitat d'atorgar al coneixement alguna cosa de transmissible, personifica el que aspiro a ser com a investigadora i com a professora.

Agraeixo el suport metodològic i investigador de les components del Seminari Filosofia i Gènere i del Grup de Recerca Consolidat Creació i Pensament de les Dones² de la UB. De la seva mà he conegut filòsofes i escriptores de tots els temps i m'he endinsat en els camins de la tradició de pensament femení. En particular, agraeixo a la Dra. Fina Birulés Bertran, Dra. Marta Segarra Montaner, Dra. Helena González Fernández, Dra. Maria Dolors Molas Font (UB) i Dra. Elena Laurenzi (Universitat del Salento) el suport acadèmic i personal, així com els comentaris en diverses sessions de Laboratori de tesi on he pogut exposar el treball en preparació. Agraeixo també el suport acadèmic de l'Institut de Recerca en Cultures Medievals (IRCVM) de la UB i de l'Associació de Recerca i Difusió Interdisciplinària en Cultures Medievals (ARDIT), que m'ha confirmat que cal posar en valor la tasca investigadora que es fa en etapa predoctoral. Vull indicar un agraïment molt especial a la Dra. Michela Pereira (Universitat degli Studi di Siena) i a Angela Carlevaris OSB (Abtei St. Hildegard), inter·locutores en moments decisius de la recerca en curs; gràcies per la vostra disponibilitat i generositat.

Durant la fase de documentació del treball ha estat de gran utilitat la consulta del fons bibliogràfic del Warburg Institute de Londres, fornida de fonts primàries i de literatura crítica sobre la fortuna de la tradició clàssica i la filosofia natural dels segles XII-XVI. Pel que fa a la literatura crítica especialitzada en l'obra d'Hildegarda de Bingen ha estat decisiva la tasca de documentació duta a terme tant a la biblioteca de l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen com a la del Bischöfliches Priesterseminar de Trèveris. Agraeixo

¹ Convocatòria FI-DGR 2009; Número d'Expedient: 2010FI_B 00455.

² SGR2005/00246, renovació 2009- SGR2009/647, renovació 2014 SGR 44.

ben cordialment a la comunitat benedictina de l'Abtei St. Hildegard el seu acolliment durant les diverses estades que he realitzat. En particular, agraeixo l'amable ajuda de Dorothea Flandera OSB, Emmanuela Jörgensen OSB i de la Sra. Sonia Anllo. Gràcies a la Dra. Maura Zátanyi OSB per les referències bibliogràfiques i per qüestionar-me alguns punts de la recerca que m'han ajudat a ser crítica amb el meu treball.

Les tres borses de viatge concedides pel Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat han fet possible dur a terme tres estades de recerca a centres internacionals que han contribuït a enriquir significativament el present treball. En primer lloc, una estada de tres mesos al Philosophisches Seminar i al Mittelalterzentrum de l'Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (2011),³ una estada de dos mesos a l'Institut für Philosophie i a l'Interdisziplinäres Zentrum «Mittelalter-Renaissance-Frühe Neuzeit» de la Freie Universität Berlin (2012),⁴ i finalment una estada de tres mesos a la Harvard Divinity School de la Harvard University (2013).⁵ Així mateix, el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) em va concedir una borsa de viatge per dur a terme una estada de recerca a l'Historisch-Kulturwissenschaftliches Forschungszentrum de la Universität Trier (2011),⁶ que em van permetre una àmplia tasca de documentació a l'«Hildegardis Datenbank» de la biblioteca del Priesterseminar. Vull agrair als tutors de les estades alemanyes, Dr. Maarten J.F.M. Hoenen (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Freie Universität Berlin) i Dr. Michael Embach (Universität Trier, Stadtbibliothek Trier) i, en especial, a la Dra. Beverly Mayne Kienzle (University of Harvard), la meva tutora durant l'estada a Cambridge (MA), els comentaris, les observacions crítiques i els materials addicionals, en ocasions inèdits, facilitats i que m'han ajudat a precisar i enriquir notablement la meua recerca.

D'altra banda, la Comissió de Recerca de la Facultat de Filosofia de la UB m'ha concedit tres ajuts en forma de borses de viatge. El primer, per efectuar una estada de recerca d'una setmana a la biblioteca de la Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL) de Florència (2011). Les altres dues borses van servir per presentar dues comunicacions: «Hildegard of Bingen's Auditory Contemplation of the Universe» al XIII International Congress of Medieval Philosophy *Pleasures of Knowledge* organitzat per la Société Internationale pour l' tude de la Philosophie

³ Convocatòria: BE-DGR 2010; Número d'Expedient: 2010 BE1 00166.

⁴ Convocatòria: BE-DGR 2011; Número d'Expedient: 2011 BE1 00208.

⁵ Convocatòria: BE-DGR 2012; Número d'Expedient: 2012 BE1 00912.

⁶ Convocatòria: Stipendium zur wissenschaftlichen Aus- und Fortbildung im Ausland (mar , 2011); Número d'Expedient: A/11/71705.

Médiévale (SIEPM) a Munic-Freising (2012); i «Las virtudes y las pasiones en el *Ordo Virtutum* de Hildegarda de Bingen» al II Seminario Internacional *De las pasiones y de las virtudes en el despliegue del pensamiento filosófico*, Universidad de Salamanca (2013). Agraieixo també la beca Erasmus Intensive Programme per participar en el curs *Saperi delle Donne e Cultura di Genere. Metodologie di Ricerca e Diffusione*, coordinat per la Dra. Laurenzi i la Dra. Marisa Forcina, a l'Università del Salento, Lecce (2014).

Durant l'elaboració de la Tesi he participat en tres projectes de recerca: «Filósofas del siglo XX: aportaciones al pensamiento filosófico y político» (2010-2012)⁷ i «Filósofas del siglo XX: maestros, vínculos y divergencias» (2012-2015),⁸ dirigits per la Dra. Rosa Rius, i «Filòsofes contemporànies i la tradició» (2010-2011),⁹ dirigit per la Dra. Fina Birulés. Agraieixo a les IP dels projectes que hagin comptat amb mi per a l'equip de treball, i que hagin facilitat diversos desplaçaments a centres d'investigació. En particular, vaig poder assistir al Simposi Internacional «*Unversehrt und unverletzt*». *Hildegards Menschenbild und Kirchenverständnis heute* (Magúncia, 2013) i vaig poder presentar el *paper* «The Sun, Heart of the Cosmos. The Tradition of Solar Monotheism in the Origins of Nicolaus Copernicus' Heliocentric Cosmology» en el 60th Annual Meeting of The Renaissance Society of America (RSA) (Nova York, 2014), a la sessió *From Metaphysics to Natural Philosophy*, coordinada per la Dra. Anna Laura Puliafito (Universität Basel), a qui agraieixo profundament la seva invitació i el seu *feedback*.

Vull agrair al Dr. Francisco Tauste la seva aportació de materials sobre la tradició del *Timaeus* i sobre Bernat Silvestre, molts dels quals em serviran també per a recerques futures. Agraieixo a la Dra. Paula Oliveira Silva, al Dr. José Meirinhos i al Dr. Manuel Lázaro Pulido (Universidade do Porto) els comentaris sobre aspectes de la investigació. Agraieixo al Dr. Miguel A. Granada (UB) la seva ajuda amb consultes relacionades amb la Tesi i el fet d'haver-me transmès amb passió i rigor un decisiu interès per la història de la cosmologia. A la Dra. Isabel Méndez Lloret (UB), el seu suport acadèmic i el fet d'haver-me introduït en la història de la filosofia antiga i medieval, dues matèries que tenen una profunda empremta en el meu perfil investigador. Al Dr. Andreu Grau Arau (UB), gràcies per la immersió inicial en la història de la filosofia i pel diàleg sempre enriquidor. Finalment, vull agrair a la Sra. Mercè Otero-Vidal que encomani de manera efusiva l'entusiasme per la creació femenina.

⁷ Referència: FFI2009-08468/FISO. Entitat finançadora: Ministerio de Ciencia e Innovación.

⁸ Referència: FFI2012-30645/FISO. Entitat finançadora: Ministerio de Economía y Competitividad.

⁹ Referència: U-113/10. Entitat finançadora: Institut Català de les Dones, Generalitat de Catalunya.

Vull agrair a la Sra. Anna Clavell, directora del CRAI de Filosofia, Geografia i Història de la UB, la seva excel·lent predisposició en acollir l'exposició «Pensadores del s. XII: Hildegarda de Bingen i Herrada de Hohenbourg» i per la compra de fons bibliogràfic sobre pensadores medievals. A la Sra. Margarita Pons (CRAI, UB) li vull agrair la seva excel·lent tasca com a bibliotecària, que m'ha facilitat en moltes ocasions l'accés a la bibliografia. Agraïixo a la Dra. Stefania Fantauzzi la seva atenta correcció de la traducció italiana dels continguts de la Tesi, a la Dra. Cristina Serna la intensa revisió d'algunes citacions del llatí contingudes en el treball i a la Sra. Montse Gómez Garnau la seva disponibilitat per resoldre dubtes de llengua catalana. Així mateix, agraïixo a la Dra. Tamara Saeteros algunes referències a Agustí d'Hipona, a la Sra. Marta Echegaray el suport tècnic per a l'elaboració de la coberta del treball, i al Sr. Xavier Costa Badia l'ajuda oferida per començar a idear un mapa que reculli les relacions d'Hildegarda amb el seu entorn, per a un projecte futur.

Vull dedicar la darrera part dels agraïments als i a les col·legues, amigues i amics, i a la família. En particular, a Araceli Rosillo, Noemi Barrera, Jordi Casals, Mar Pérez Plius, Gemma Pellissa i Griselda Encinas, per haver resistit al meu costat durant els darrers anys, pels coneixements que hem intercanviat i per les experiències, incloses les musicals, que hem compartit. De manera molt especial, vull dedicar el present treball a la meva filla Ada González López, qui ha viscut els seus primers set anys de vida amb la recerca com a germana bessona. Gràcies, Ada, per aguantar les absències en aquells moments en què he estat lluny, per fer-me somriure, i per la teva paciència i comprensió innocent i amorosa. Aquest treball és per a tu, que de ben petita valores el talent femení, perquè quan siguis gran puguis descobrir en aquestes pàgines algunes de les idees que ens han llegat les dones sàvies del passat. Així mateix, vull estendre la dedicatòria a les persones de la meva família que em van ajudar a l'inici del viatge: Cristina López Téllez, Montse Rabassó Solé, Paquita Solé Julià i Adrià Rabassó, i a aquelles que m'han donat suport al final del trajecte: Itziar Castro Rivadulla, Lucía Rivadulla i Manel Castro Andreu. Moltes gràcies, Itziar, per creure en positiu en aquest projecte, per haver-me escoltat, sofert i cuidat amb tant d'amor, i per haver-me encoratjat a portar-lo a terme sense defallir. Finalment, vull reiterar l'agraïment a la persona que m'ha acompanyat tot el camí, amb la seva amistat i complicitat, amb ajudes de tot tipus, amb la seva exigència i, alhora, amb la seva comprensió. Aquest treball és per a tu, Rosa, perquè sempre n'has il·luminat el sentit.

Sigles i abreviatures*

AD	autors/es diversos/es
a.n.e.	abans de la nostra era
BA	Bibliothèque Augustinienne
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
<i>BHCC</i>	<i>Beate Hildegardis Cause et cure</i>
c.	<i>circa</i>
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum Serie Latina
cit.	obra citada / edició citada
cod.	còdex
col.	columna/es
col·l.	col·laborador/a
coord.	coordinador/a
dir.	director/a
d.	data de defunció
ed.	editor/a
<i>EE</i>	<i>Expositiones euangeliorum</i>
<i>EPP</i>	<i>Epistolarium. Pars prima</i>
<i>EPS</i>	<i>Epistolarium. Pars secunda</i>
<i>EPT</i>	<i>Epistolarium. Pars tertia</i>
FBM	Fundació Bernat Metge
f.	foli/s
Fig.	figura/es
<i>GGE</i>	<i>Guiberti Gemblacensis Epistolae</i>
<i>HD</i>	<i>Hortus deliciarum</i> (Herrada de Hohenbourg)
<i>infra</i>	<i>infra scriptum</i>
intr.	introducció

* Els passatges bíblics es referiran amb les abreviatures indicades a l'edició catalana: *La Bíblia: BCI; bíblia catalana, traducció interconfessional*, Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya - Editorial Claret - Societats Bíbliques Unides, 2005. D'altra banda, les abreviacions dels noms de llocs geogràfics (com ara els estats que componen els Estats Units d'Amèrica) es referiran en el seu ús habitual. Finalment, els manuscrits que apareixen en el present llistat, referits sintèticament, són els que cito més sovint; la descripció completa dels manuscrits citats a la Tesi es troba en l'apartat 1.1 de la Bibliografia.

<i>L</i>	Lucca, Biblioteca Statale, ms. 1942, s. XIII.
Làm.	làmina/es
<i>LDO</i>	<i>Liber diuinorum operum</i>
LLT-A	Library of Latin Texts – Series A
<i>LVM</i>	<i>Liber uite meritorum</i>
ms.	manuscrit/s
p.	pàgina/es
<i>Physica</i>	<i>Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum</i>
PL	Patrologiae Cursus Completus Series Latina (ed. Jacques-Paul Migne, Turnhout: Brepols)
Pref.	«Prefatio» (<i>Physica</i>)
Prol.	«Prologus» (<i>LDO</i>)
Prot.	«Protestificatio» (<i>Sciuias</i>)
r	recto
<i>R</i>	Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2, dit «Riesenkodex», 1179 i 1182/87, Rupertsberg, pergami.
<i>RSB</i>	<i>De Regula Sancti Benedictii</i>
s.	segle/s
<i>SA</i>	<i>Symbolum Athanasianum</i>
SBO	Sancti Bernardi Opera
SISMEL	Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino
<i>supra</i>	<i>supra scriptum</i>
<i>SQ</i>	<i>Solutiones quaestionum xxxviii</i>
<i>THB</i>	<i>Thesaurus Hildegardis Bingensis</i>
<i>Tim. Comm.</i>	<i>In Platonis Timaeum Commentarius</i> (Calcidì)
<i>Timaeus</i>	<i>Timaeus</i> (Plato). A Calcidio translatus
trad.	traducció (al.: alemanya; angl.: anglesa; cat.: catalana; cast.: castellana; fr.: francesa; it.: italiana)
v	verso
<i>VJ</i>	<i>Vita domnae Juttae inclusae</i>
vol.	volum
<i>VSH</i>	<i>Vita Sancte Hildegardis</i>
<i>W</i>	Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 1, s. XII, perdut el 1945; facsimil elaborat a l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen (1927-1933).

INTRODUCCIÓ

[C]eci parce que les conceptions cosmologiques, même celles que nous considérons scientifiques, n'ont été que très rarement –et même presque jamais– indépendantes de notions qui ne le sont pas, à savoir de notions philosophiques, magiques et religieuses.

Alexandre Koyré¹⁰

El corpus d'Hildegarda de Bingen (1098-1179) ha sofert l'efecte d'haver estat ubicat en el llistat dels inclassificables. Es tracta d'un llistat simbòlic i alhora ben concret que aplega veus interessants, sovint silenciades; un àmbit de reflexió especulativa regit per una «imaginació creativa» –en termes de Peter Dronke– que rarament troba un lloc en els estudis d'història de la filosofia ni en els d'història intel·lectual.¹¹ En el llibre *Fabula* (1974), Dronke reunia tres d'aquells inclassificables: el *Periphyseon* de Joan Escot Eriúgena (c. 810-c. 877), la *Cosmographia* de Bernat Silvestre (1090/1100-1160/78) i el *Liber diuinorum operum* d'Hildegarda de Bingen.¹² La diferència decisiva de la tercera obra respecte de les altres dues és que, malgrat que existeixen nombrosos estudis sobre el pensament de l'autora, el *Liber diuinorum operum* no s'inclou en el corpus de textos que formen l'*skyline* filosòfic de l'època. A més a més, en termes generals, el pensament naturalista de l'autora es considera aliè al moviment de renovació filosòfica i científica del segle XII. El fet que Hildegarda no citi gairebé mai les seves fonts de referència, juntament amb la formulació al·legòrica de les «visions» de l'univers, són alguns dels motius que fan difícil de conciliar el seu discurs amb la *philosophia mundi* escolàstica de l'època. Tanmateix, les concepcions de l'univers creat que Hildegarda mostra en els seus escrits, especialment en el *Sciuias*, la *Physica* i el *Liber diuinorum operum*, manté paral·lelismes interessants i sorprenents amb algunes de les cosmologies de caire estoic i platònic de la primera meitat del segle XII.

¹⁰ Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, París: Gallimard, 1973 (1a ed. 1966), p. 87; trad. cast.: *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid: Siglo XXI, 1990, p. 76: «[L]es concepcions cosmològiques, fins i tot aquelles que considerem científiques, no han estat més que molt rarament –potser gairebé mai– independents de nocions que no ho són, a saber, de nocions filosòfiques, màgiques, religioses». Les traduccions del present treball, tant de les fonts primàries com de la literatura crítica, són meves si no s'indica el contrari. S'afegirà, si existeix, la referència a la traducció castellana.

¹¹ Prenc el terme «història intel·lectual» en el sentit que li atorga James Haskins en referència al mètode d'analitzar un determinat autor o autora, i que consisteix en identificar les maneres en què va ser llegit/da en èpoques diverses, més que no pas en enfocar els conceptes filosòfics aïllats del seu context. Vegeu James Haskins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vol., Leiden: Brill, 1990, vol. 1, p. XV-XVI.

¹² Peter Dronke, *Fabula: Explorations into the Uses of the Myth in Medieval Platonism*, Leiden: Brill, 1974, p. 1.

1. La composició del corpus d'Hildegarda de Bingen

Aquesta Tesi doctoral analitza l'estructura cosmològica subjacent que sosté cadascuna de les representacions de l'univers que Hildegarda presenta en el seu corpus, ja sigui en forma de relat al·legòric i exegètic, ja sigui en una descripció naturalista i experimental. La Tesi se centra en el pensament de l'autora, l'analitza des de l'àmbit de la història de la filosofia i per mitjà d'una metodologia analític-interpretativa que, en alguns casos, és també descriptiva. Respecte dels estudis crítics precedents sobre les «visions» de l'univers d'Hildegarda, el present treball és innovador en dos aspectes fonamentals: perquè té en compte la totalitat de l'obra hildegardiana i perquè complementa l'anàlisi sistemàtica de les idees cosmològiques de l'autora amb una anàlisi de tipus històrico-biogràfica, que ofereix una nova manera d'entendre la temàtica estudiada. En els apartats següents de la Introducció, elaboraré un estat de la qüestió i tractaré sobre la metodologia i les hipòtesis de la present recerca, així com sobre els resultats de la Tesi doctoral. Abans, però, cal que traci un recorregut per la biografia intel·lectual de l'autora,¹³ que servirà per situar les seves obres en quatre grans períodes creatius.

Hildegarda va iniciar la seva activitat literària a l'edat de 42 anys, i la seva primera fase creativa s'inscriu entre els anys 1141 i 1151, una dècada que va dedicar a l'elaboració de la seva primera obra de «visions», titulada *Sciuias*, és a dir, «Coneix els camins».¹⁴ El primer període creatiu va transcórrer en el cenobi femení annex a l'abadia de Disibodenberg [Là. 1] –on va ingressar quan era una nena– i va finalitzar amb el trasllat d'Hildegarda i el seu cenobi a Rupertsberg, el primer monestir que va fundar [Là. 2]. El segon període, caracteritzat per una prolífica i variada activitat intel·lectual i creativa, va tenir lloc entre els anys 1151 i 1163. Cap al 1152 va compondre el drama *Ordo Virtutum*,¹⁵ i als voltants de la dècada de 1150 va compondre les 75 peces musicals que formen la *Symphonia armonie celestium reuelationum*.¹⁶ En aquell període

¹³ Podeu consultar les dades biogràfiques principals de l'autora a la sintètica Cronologia d'Hildegarda de Bingen en l'Apèndix. Existeixen molts estudis al respecte: Sabina Flanagan, *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A Visionary Life*, Londres - Nova York: Routledge, 1998 (1a ed. 1989); Anna Silvas (ed.), *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Turnhout: Brepols, 1998; Christian Feldmann, *Hildegarda de Bingen. Una vida entre la genialidad y la fe*, trad. José Antonio Molina Gómez, Barcelona: Herder, 2009.

¹⁴ Hildegardis Bingensis, *Sciuias*, ed. Adelgundis Führkötter, col·l. Angela Carlevaris, (CCCM, 43), Turnhout: Brepols, 1978; en endavant, *Sciuias*. Les obres d'Hildegarda se citaran de manera completa a la primera nota i, a continuació, en la forma abreujada que s'indica en el llistat de Sigles i abreviatures. Sobre el títol *Sciuias* vegeu *infra*, p. 143, n. 6.

¹⁵ Hildegardis Bingensis, *Ordo Virtutum*, ed. Peter Dronke, dins: *Opera minora*, (CCCM, 226), ed. Peter Dronke, Christopher P. Evans, Hugh Feiss, Beverly Mayne Kienzle, Carolyn A. Muessig i Barbara Newman, Turnhout: Brepols, 2007, p. 503-521; en endavant, *OV*.

¹⁶ Hildegardis Bingensis, *Symphonia armonie celestium reuelationum*, ed. Barbara Newman, dins: *Opera minora*, cit., p. 371-477; en endavant, *Symphonia*.

va dur a terme el *Liber Subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*, conegut també com a *Physica*, un escrit mèdico-naturalista¹⁷ que per motius historiogràfics està relacionat amb el *Beate Hildegardis Cause et cure*, obra pseudo-hildegardiana datada del segle XIII.¹⁸ Així mateix, Hildegarda va crear les *litterae ignotae*, un alfabet «desconegut» amb el qual va formar una *lingua ignota* constituïda per més de mil paraules.¹⁹ Finalment, entre els anys 1158 i 1163 va redactar la segona obra de visions, titulada *Liber uite meritorum*,²⁰ on refereix les composicions que havia dut a terme entre 1151 i 1158 aproximadament. La tercera etapa començaria al 1163, poc abans de la fundació del segon monestir a Eibingen [Làm. 3], moment en què va iniciar la darrera obra de visions, el *Liber diuinorum operum*, finalitzada una dècada més tard, l'any 1174.²¹ Les tres obres de visions esmentades formen el que la crítica anomena el «tríptic visionari»²² d'Hildegarda, que constitueix la part del corpus més estudiada fins ara.

La darrera etapa creativa se situa en els darrers anys de la vida d'Hildegarda, entre 1174 i 1179, i es caracteritza per escrits més breus, amb una gran presència de l'exegesi i que es troben inserits en epístoles. Entre ells, hi ha el *De Regula sancti Benedicti*, un comentari escrit a petició d'un cenobi femení de Trèveris;²³ dues obres hagiogràfiques, *Vita sancti Rupperti confessoris*, dedicada al patró de Rupertsberg, i *Vita sancti Dysibodi episcopi*, dedicada al patró de Disibodenberg, redactada per encàrrec de l'abat de Disibodenberg;²⁴ les *Solutiones quaestionum xxxviii*, en resposta a les preguntes dels

¹⁷ Hildegard von Bingen, *Physica. Liber subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum. Bd. 1: Text mit Berliner Fragment im Anhang; Bd. 2: Apparate*, 2 vol., ed. Reiner Hildebrandt i Thomas Gloning, Berlin-Nova York: Walter de Gruyter, 2010; en endavant, *Physica*. Existeix una edició del manuscrit principal: Hildegard von Bingen, *Physica. Edition der Florentiner Handschrift (Cod. Laur. Ashb. 1323, ca. 1300) im Vergleich mit der Textkonstitution der Patrologia Latina (Migne)*, ed. Irmgard Müller i Christian Schulze, col·l. Sven Neumann, Hildesheim-Zurich-Nova York: Verlag Olms-Weidmann, 2008.

¹⁸ *Beate Hildegardis Cause et cure*, ed. Laurence Moulinier, col·l. Rainer Berndt, Berlin: Akademie, 2003; *BHCC*. L'edició prèvia: *Hildegardis Causae et curae*, ed. Paul Kaiser, Leipzig: Teubner, 1903. Sobre la tradició manuscrita de la *Physica* i el *BHCC*, vegeu els subapartats 1.1.1 i 1.2.1 del tercer capítol.

¹⁹ Hildegard of Bingen, *Ignota lingua per simplicem hominem hildegardem prolata*, dins: Sarah L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation, and Discussion*, Nova York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 161-188; en endavant, *Ignota lingua*.

²⁰ Hildegardis Bingensis, *Liber uite meritorum*, ed. Angela Carlevaris, (CCCM, 90), Turnhout: Brepols, 1995; en endavant, *LVM*.

²¹ Hildegardis Bingensis, *Liber diuinorum operum*, ed. Albert Derolez i Peter Dronke, (CCCM, 92), Turnhout: Brepols, 1996; en endavant, *LDO*.

²² El conjunt de les tres obres també s'ha denominat la «trilogia visionària». Si bé Michael Embach, en una conversa mantinguda a Trèveris el 23 de novembre de 2011, em va suggerir que, a causa dels molts anys de diferència que transcorren entre les tres obres, no es poden considerar exactament una trilogia.

²³ Hildegardis Bingensis, *De Regula Sancti Benedicti*, ed. Hugh Feiss, dins: *Opera minora*, cit., p. 65-97; en endavant, *RSB*.

²⁴ Hildegard of Bingen, *Vita sancti Rupperti confessoris*, dins: *Two Hagiographies: «Vita sancti Rupperti confessoris» - «Vita sancti Dysibodi episcopi»*, ed. Ilatí/angl., ed. Christopher Evans, intr. i trad. Hugh Feiss, París - Lovaina - Walpole (MA): Peeters, 2010, p. 44-85; *Vita sancti Dysibodi episcopi*, dins: *Ibidem*, p. 86-157.

monjos de Villers,²⁵ i l'*Explanatio symboli sancti Athanasii*,²⁶ formada per dues cartes que Hildegarda va adreçar a les monges del seu cenobi abans de la seva defunció l'any 1179, entre d'altres escrits. En aquesta darrera etapa se situen també les *Expositiones euangeliorum*, que, si bé tenen el seu origen en les prèdiques *intra muros* que Hildegarda hauria pronunciat des de la presa de possessió del càrrec de *magistra* l'any 1136 i, sobretot, a partir de la fundació del monestir de Rupertsberg, probablement les va elaborar entre 1158 i 1177.²⁷ D'altra banda, paral·lelament a la confecció dels seus escrits, entre el 1146 i el 1179 va redactar nombroses cartes que integren el seu fornit *Epistolarium*,²⁸ mostra del viu contacte que la Hildegarda va mantenir *extra muros*, no només amb altres monestirs, sinó també amb grans noms del poder secular de l'època. L'epistolari és format per gairebé 400 cartes –incloent les respostes de les persones interlocutores–, algunes de les quals contenen els tractats breus de la darrera etapa.

Hildegarda de Bingen és una dona única en molts sentits. La seva extensa obra la converteix en l'escriptora més prolífica de l'edat mitjana i, així mateix, en una humanista *avant la lettre*, com mostra la varietat de continguts i de formes discursives del seu corpus, que avarca des de la literatura visionària, passant pels comentaris exegètics, la teologia, el gènere epistolar, l'hagiografia, les composicions líriques i musicals, així com els escrits mèdico-naturalistes. En particular, cal destacar que les peces musicals la converteixen en la compositora, home i dona, d'autoria coneguda més prolífica de tota l'edat mitjana.²⁹ A més a més, és l'única dona que, segons es coneix, va pronunciar prèdiques públiques i l'única de la qual es conserven escrits exegètics sistemàtics. Tanmateix, Hildegarda no és una dona «excepcional», no és una *rara avis*, ja que no existeix cap regla que indiqui com són les dones, observa Rosa Rius Gatell. A mesura que avança la recerca en aquest àmbit descobrim cada cop més dones que, al

²⁵ Hildegardis Bingensis, *Solutiones quaestionum xxxviii*, dins: *S. Hildegardis Abbatissae: Opera omnia*, ed. Jaques-Paul Migne, (PL, 197), París: Petit-Montrouge, 1855, col. 1037d-1054a. Al web de Brepols (http://www.corpuschristianorum.org/series/cccm_preparation.html), consulta: 17.09.2015), consta que és en preparació un nou volum dins la col·lecció CCCM que recull l'edició crítica amb les següents obres: *Lingua ignota, Litterae ignotae, Opera hagiographica, Solutiones quaestionum xxxviii i Visiones*.

²⁶ Hildegardis Bingensis, *Explanatio symboli sancti Athanasii*, ed. Christopher P. Evans, dins: *Opera minora*, cit., p. 109-133; en endavant, *ESSA*.

²⁷ Hildegardis Bingensis, *Expositiones euangeliorum*, ed. Beverly Mayne Kienzle i Carolyn A. Muessig, dins: *Opera minora*, cit., p. 187-333; en endavant, *EE*.

²⁸ Hildegardis Bingensis, *Epistolarium. Pars prima I-XC*, ed. Lieven van Acker, (CCCM, 91), Turnhout: Brepols, 1991; *Epistolarium. Pars secunda XCI-CCLR*, ed. Lieven van Acker, (CCCM, 91a), Turnhout: Brepols, 1993; *Epistolarium. Pars tertia CCLI-CCCXC*, ed. Monika Klaes, (CCCM, 91b), Turnhout: Brepols, 2001; en endavant, *EPP, EPS i EPT*, respectivament.

²⁹ Margot Fassler, «Composer and Dramatist. "Melodious Singing and the Freshness of Remorse"», dins: Barbara Newman (ed.), *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and her World*, Berkeley (CA): University of California Press, 1998, p. 149-175; 150.

llarg de la història posen en qüestió, amb la seva presència, la seva veu i els seus escrits, el topos de l'excelsitud que el discurs dominant ha forjat durant segles.³⁰

La font principal per conèixer la vida de l'autora és la *Vita sanctae Hildegardis*,³¹ hagiografia elaborada pel monjo Teodoric d'Echternach entre els anys 1182 i 1187 aproximadament. Conté passatges autobiogràfics escrits per Hildegarda i, durant la fase prèvia de la seva elaboració, va comptar amb la participació dels seus diversos secretaris o prebosts (*praepositi*): Volmar de Disibodenberg (d. 1173), Gottfried de Disibodenberg (d. 1176) i Guibert de Gembloux (d. 1213/14). Entre les persones que van col·laborar amb l'autora, destaca també Ricarda de Stade (d. 1152), la seva deixeble més estimada, i una altra col·laboradora (que va participar tant en l'elaboració del *LVM* com del *LDO*) de la qual se'n desconeix el nom. La *VSH* incorpora trets característics dels relats hagiogràfics vinculats a un procés de canonització³² i, en conseqüència, no és del tot fidedigna –sobretot el llibre tercer–, encara que és de gran utilitat per conèixer els esdeveniments fonamentals de la vida d'Hildegarda i per situar-los en el temps.

Juntament amb aquest relat hagiogràfic es va elaborar un manuscrit, conegut com «Riesenkodex» o «gran còdex»,³³ que compilava gairebé totes les obres d'Hildegarda de Bingen i que va servir per iniciar els tràmits de la canonització. Pel que fa als manuscrits principals de l'obra hildegardiana, referiré aquí els dos còdex miniats del *Sciuias* i del *LDO*, que empraré en els capítols segon i quart per tal d'il·lustrar les dues representacions al·legòriques de l'univers més rellevants de l'autora.³⁴ És molt probable que les il·lustracions no les hagués dut a terme la mateixa Hildegarda, podria haver participat en l'execució dels esbossos i, sens dubte, en tant que autora dels textos, n'és la inspiradora iconogràfica.³⁵ Cal dir que les imatges són un excel·lent complement de les descripcions textuais de l'univers, si bé la base del present estudi són els seus escrits.

³⁰ Rosa Rius Gatell, «Introducció», dins: Rosa Rius Gatell (ed.), *D'unes veus no previstes. Pensadores del XIII al XVII*, Barcelona: Columna, 1997, p. 9-17; esp. p. 14-16.

³¹ *Vita sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, (CCCM, 126), Turnhout: Brepols, 1993; *VSH*.

³² Sobre el procés de canonització, vegeu José Carlos Santos Paz, «La “santificació” de Hildegard en la Edad Media», dins: Rainer Berndt (ed.), «*Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst*»: Hildegard von Bingen (1098-1179), Berlin: Akademie, 2001, p. 561-571; *La Vie de sainte Hildegard de Bingen et Les actes de l'enquête en vue de sa canonisation*, ed. Charles Munier, París: Cerf, 2000.

³³ Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2, 1179 i 1182/87, Rupertsberg, pergami, en endavant, *R*.

³⁴ *Sciuias*: Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 1, c. 1170/79, Rupertsberg, pergami, miniat (c. 1179?). Manuscrit perdut el 1945, del qual es conseven unes fotocòpies (1927) i una còpia facsímil en pergami elaborada a l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen (1927-1933); en endavant, *W*. *LDO*: Lucca, Biblioteca Statale, ms. 1942, primera meitat del s. XIII, Renània, pergami, miniat; en endavant, *L*.

³⁵ La hipòtesi és de Madeline Caviness, qui considera també que les particularitats del fenomen visionari (seguint la interpretació patològica de Charles Singer; vegeu *infra* p. 26, n. 36) es manifesten vivament en aquelles il·lustracions. Madeline Caviness, «Artist: “To See, Hear, and Know All at Once”», dins: Barbara Newman (ed.), *Voice of the Living Light*, cit., p. 110-124; «Hildegard as Designer of Illustrations

2. Estat de la qüestió estudiada

La literatura crítica contemporània sobre les «visions» de l'univers d'Hildegarda de Bingen té aproximadament un segle d'història. Un estudi primerenc rellevant va ser el capítol que Charles Singer li va dedicar en el llibre *Studies in the History and Method of Science* (1917), i que va reelaborar una dècada més tard a *From Magic to Science. Essays on the Scientific Twilight* (1928).³⁶ Es tracta del primer escrutini sistemàtic del segle XX, realitzat des de l'àmbit de la història de la ciència, dels principis cosmològics que organitzen les «visions» de l'univers d'Hildegarda. Els diagrames elaborats per Singer, a manera d'esquemes on es mostra l'estructura del cosmos del *LDO*, no han estat encara revisats amb una visualització actualitzada de la descripció de l'autora.³⁷ A més a més, Singer va ser un pioner en la cerca de les fonts filosòfiques que podrien haver inspirat la cosmologia d'Hildegarda. La literatura crítica posterior ha donat suport a algunes de les seves propostes de fonts de referència, i n'ha desestimat d'altres, ja que el vincle que estableix amb algunes de les fonts que haurien arribat a terres germàniques al segle XII és menys evident del que Singer creia. Tanmateix, malgrat determinades imprecisions pel que fa a alguns paral·lelismes textuais i conceptuals, com, per exemple, la hipòtesi segons la qual el seu ús del terme «èter» denota un coneixement de les noves traduccions d'Aristòtil (384-322 a.n.e.),³⁸ l'anàlisi sistemàtica d'arrel conceptual que Singer va dur a terme fou una contribució significativa per entendre les «visions» de l'univers d'Hildegarda més enllà del fenomen visionari.

La tasca de cerca de fonts filosòfiques i científiques de la «imatge al·legòrica del món» d'Hildegarda va prendre un impuls considerable amb el llibre de Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*.³⁹ L'any de la primera edició del llibre, el 1930, a la comunitat benedictina de l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen s'estava elaborant el facsímil del manuscrit il·luminat de *Sciuias*. Així

to her Works», dins: Charles Burnett i Peter Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, Londres: The Warburg Institute, 1998, p. 29-42.

³⁶ Charles Singer, «The Scientific Views and Visions of St. Hildegard of Bingen», dins: *Studies in the History and Method of Science*, Oxford: Clarendon Press, 1917, p. 1-55; «The Visions of Hildegard of Bingen», dins: *From Magic to Science. Essays on the Scientific Twilight*, Londres: Ernest Benn Ltd, 1928, p. 199-239; esp. p. 230-234, reimprès a: *Yale Journal of Biology and Medicine*, 78 (2005), p. 57-82, disponible a: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2259136/>, consulta: 17.09.2015.

³⁷ Un dels esquemes de Singer [Là. 33] s'analitza *infra*, p. 407. El present treball presenta esquemes, llistats i alguns diagrames [Là. 15, 32, 39, 40] que sistematitzen els aspectes constitutius de les diverses descripcions de l'univers de l'autora. A partir d'aquesta recerca vull elaborar posteriorment esquemes dinàmics en format digital que facilitin la comprensió del funcionament de l'univers d'Hildegarda.

³⁸ Sobre aquesta hipòtesi i la seva refutació per part de Peter Dronke vegeu *infra*, p. 149-151.

³⁹ Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 (1a ed. 1930).

mateix, portaven a terme una intensa tasca de recuperació de la figura d'Hildegarda i van incentivar l'estudi de la seva obra.⁴⁰ L'interès per l'autora hauria estat impregnat, en un primer moment, per l'exaltació de les grans personalitats de la cultura germànica que cal inscriure en el marc dels esdeveniments històrics i polítics a l'Alemanya de mitjan segle XX. I aquell impuls de la dècada de 1930, que la Segona Guerra Mundial va aturar momentàniament, va ser clau en la recuperació de la figura i del pensament de l'autora. En particular, un dels conceptes més rellevants de Liebeschütz és el de *Lehrvision* o «visió mestra», és a dir, la visió revelada per la divinitat de la qual s'obté un aprenentatge. Sobre aquesta base conceptual la crítica ha indagat quin és el tipus d'aprenentatge d'Hildegarda pel que fa a l'univers creat, com el descriu i com el concep. Peter Dronke va assenyalar en un article de 1998 que «després de 65 anys, l'estudi de Liebeschütz continua sent, es podria dir, el més profund i penetrant que s'ha dedicat al pensament d'Hildegarda».⁴¹ Juntament amb les idees d'«imatge al·legòrica de l'univers» i de *Lehrvision*, Liebeschütz va sobresortir per la indagació de les fonts filosòfiques no cristianes que haurien inspirat la formulació cosmològica d'Hildegarda.

El tema de les fonts textuais amb què Hildegarda es podria haver documentat ha estat, i continua sent, una qüestió extensament discutida a la literatura crítica. I, ja que l'autora no cita gairebé mai les seves fonts de referència, tret de la *Bíblia* i d'algunes mencions puntuals a autors, es tracta d'una problemàtica de difícil resolució. Pel que fa a la investigació filològica de paral·lelismes textuais, les bases de dades de cerca com ara *The Library of Latin Texts*⁴² obren un camp molt ampli. Tanmateix, considero que si la investigació únicament camina en aquesta direcció, es perd alguna cosa d'essencial en l'ordre dels conceptes, que és precisament un dels aspectes més valuosos dels estudis primerencs sobre la cosmologia d'Hildegarda. Reprendré més endavant la qüestió de les

⁴⁰ Un estudi primerenc va ser el de Marianna Schrader, «Zur Heimat- und Familiengeschichte der hl. Hildegard», [-], 1939, p. 117-133. Així mateix, cal destacar dos fruits significatius de la recerca pionera que es va portar a terme a l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen: Marianna Schrader i Adelgundis Führkötter, *Die Echtheit des Schriftums der heiligen Hildegard von Bingen. Quellenkritische Untersuchungen*, Colònia - Graz: Böhlau, 1956; Adelgundis Führkötter (ed.), *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, Magúncia: Verlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 1987. A l'Abtei St. Hildegard compten amb diverses generacions d'estudioses benedictines que s'han dedicat a l'estudi de l'obra d'Hildegarda: Monika zu Eltz, Maura Böckeler, Marianna Schrader, Adelgundis Führkötter, Angela Carlevaris i Maura Zátonyi, entre d'altres. Actualment treballen en la publicació de noves traduccions a l'alemany del corpus d'Hildegarda.

⁴¹ Peter Dronke, «The Allegorical World-Picture of Hildegard of Bingen: Revaluations and New Problems», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit, p. 1-16; 1.

⁴² *The Library of Latin Texts – Series A*, Turnhout: Brepols, 2002-, disponible amb subscripció: <<http://clt.brepolis.net.sire.ub.edu/llta/Default.aspx>>, consulta: 17.09.2015; en endavant, LLT-A.

fonts.⁴³ Ara cal retornar a Liebeschütz per assenyalar algunes insuficiències, segons l'estat actual de la recerca, del seu brillant estudi sobre la cosmologia d'Hildegarda. En primer lloc, la seva anàlisi sistemàtica i transversal no insisteix en la vessant històrico-biogràfica. És a dir, crec que no podem explicar correctament les cosmovisions del *Sciuias* i del *LDO*, separades entre sí per més de dues dècades,⁴⁴ com si fossin una única i idèntica concepció de l'univers. En segon lloc, per tal de traçar els plantejaments cosmològics de l'autora no només hem d'analitzar el *Sciuias* i el *LDO*, com fa Liebeschütz fonamentalment, sinó que és necessari atendre a la totalitat del seu corpus. Una anàlisi d'aquest tipus es pot afrontar actualment amb més rigor gràcies a que disposem d'edicions crítiques de gairebé tota el seu corpus, així com de nombrosa bibliografia complementària sobre l'obra i el pensament de l'autora.

En una Tesi doctoral de 1977 Kent Kraft va dur a terme un estudi sobre la «cosmologia visionària» d'Hildegarda de Bingen,⁴⁵ que es basava sobretot, de fet, en la concepció del cosmos del *Sciuias*. Per al present treball, cal destacar dues aportacions rellevants de l'estudi de Kraft, citat en diversos articles però que ha tingut una menor repercussió en tant que inèdita. En primer lloc, Kraft adverteix que la cosmologia del *Sciuias* va més enllà de la tercera visió de la primera part, i suggereix que es poden identificar quatre estadis de la matèria que mantenen un lligam amb els diferents moments clau de la història de la salvació.⁴⁶ En segon lloc, tot inspirant-se en els estudis de Fritz Saxl, fa una incursió en la història de l'art i indaga els referents visuals en què Hildegarda s'hauria pogut inspirar en formular les seves descripcions de l'univers. En particular, estableix un paral·lelisme entre els motius oval i circular de les visions sobre la divinitat, l'univers i l'ésser humà amb la iconografia de la màndorla romànica i dels mandales.⁴⁷ Més enllà dels referents visuals concrets, cal destacat el fet de considerar

⁴³ Sobre aquesta qüestió vegeu l'apartat 2.2 del primer capítol.

⁴⁴ Monika Klaes indica que transcorren concretament 28 anys entre les dues visions. Monika Klaes, «Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen», dins: Führkötter (ed.), *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, cit., p. 37-115; 40. Sobre l'anàlisi de Klaes vegeu *infra*, p. 000.

⁴⁵ Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows: The Visionary Cosmology of Hildegard of Bingen», Tesi doctoral, University of Wisconsin, 1977.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 252. L'anàlisi dels estadis de la matèria es desenvolupa en el bloc 3 del segon capítol.

⁴⁷ Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 117-152 i 234-268. Vegeu Fritz Saxl, «Macrocosm and Microcosm in Medieval Pictures», dins: *Lectures*, Londres: The Warburg Institute, 1957, p. 58-72. Elisabeth Gössmann ha desenvolupat aquesta línia de recerca, tot tenint com a transfons el diàleg entre el pensament oriental i occidental, en els següents articles: Elisabeth Gössmann, «Zirkuläres Denken und kosmische Spekulationen im 12. Jahrhundert. Erläutert an Hildegard von Bingen und Alanus von Lille», dins: *Fernöstische Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für Heindrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres*, Magúncia: Mattias-Grünwald-Verlag, 1985, p. 147-159; «Zyklisches und lineares Geschichtsbewusstsein im Mittelalter. Hildegard von Bingen, Johannes von Salisbury und Andere», dins: *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième congrès international de*

fonts plàstiques com a possibles referents. Aquesta via d'investigació ha estat explorada posteriorment per Barbara Obrist en relació amb els diagrames de vent.⁴⁸ Una altra via de recerca és la de les fonts orals, que ha contribuït a esquarterar l'hegemonia dels textos i a incorporar noves maneres d'entendre la transmissió del coneixement.⁴⁹

L'any 1998, tot coincidint amb el 900è centenari del naixement d'Hildegarda, el Warburg Institute de Londres li va dedicar un volum que reunia articles sobre les múltiples facetes creatives i intel·lectuals de l'autora.⁵⁰ Sobre la temàtica cosmològica, juntament amb la contribució de Peter Dronke, que desenvolupava la indagació de Hans Liebeschütz sobre l'ús de l'al·legoria a les visions còsmiques d'Hildegarda,⁵¹ cal destacar també les contribucions de Charles Burnett, centrada en la contextualització del *BHCC* en el panorama científic de finals del segle XII,⁵² i de Constant Mews, sobre la relació d'Hildegarda amb les escoles tot tenint com a rerefons la polèmica entre les institucions escolàstica i monàstica a l'època.⁵³ Finalment, cal subratllar la contribució d'Angela Carlevaris a propòsit de la influència de la patristica en el pensament d'Hildegarda, i sobre qüestions històriques i territorials que cal tenir en compte en estudiar les possibles fonts de referència de l'autora.⁵⁴

Entre finals del segle XX i inicis del XXI, estudiosos i estudioses de l'àmbit de la història de la filosofia s'han interessat en el pensament d'Hildegarda. L'aparició de múltiples estudis filosòfics ha enriquit l'anàlisi interpretativa, tot desplaçant l'univers del focus principal d'atenció i enfocant altres aspectes del pensament de l'autora menys

philosophie médiévale (30 aut-4 septembre 1982), ed. Chistian Wenin, Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, p. 882-892.

⁴⁸ Barbara Obrist, «Wind Diagrams and Medieval Cosmology», *Speculum*, 72 (1997), p. 33-84; 75-84. Barbara Maurmann també va realitzar un estudi interessant sobre el paper dels vents a la cosmologia d'Hildegarda: Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltwild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren*, Munic: Wilhelm Fink, 1976.

⁴⁹ Vegeu un exemple d'indagació de font oral en el subapartat 1.2.1 del quart capítol.

⁵⁰ Charles Burnett i Peter Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit.

⁵¹ Peter Dronke, «The Allegorical World-Picture», cit., p. 1-16. Dronke no formula l'anàlisi interpretativa de la cosmologia en un estudi monogràfic, sinó en diversos articles i capítols de llibre, i algunes de les seves apreciacions canvien (vegeu, per exemple, *infra* p. 332-333). Tanmateix, la seva anàlisi és inspiradora i ha obert nombroses línies de recerca en aquest àmbit. Sens dubte, el seu camp de batalla hermenèutic ha estat la qüestió de les fonts del pensament hildegardià, un terreny en el qual sovint ha dividit la crítica en dos sectors. Una altra contribució destacada en aquest sentit és Peter Dronke, «Problemata Hildegardiana», *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16 (1981), p. 97-131.

⁵² Charles Burnett, «Hildegard of Bingen and the Science of Stars», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 111-120.

⁵³ Constant Mews, «Hildegard and the Schools», dins: *Ibidem*, p. 89-110. La temàtica de l'escolàstica ha estat revisitada per Justin A. Stover, «Hildegard, The Schools, and their Critics», dins: Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt i George Ferzoco (ed.), *A Companion to Hildegard of Bingen*, Leiden: Brill, 2014, p. 109-136. Aquest és un dels darrers volums col·lectius publicats sobre el pensament de l'autora, juntament amb la publicació col·lectiva que es refereix *infra*, p. 45, n. 21.

⁵⁴ Angela Carlevaris, «Hildegard e la Patristica», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 65-80.

estudiats. En particular, Fabio Chávez Alvarez posa de relleu la qualitat altament filosòfica del concepte hildegardià de *rationalitas*.⁵⁵ Per la seva banda, Viki Ranff ressegueix la concepció del saber i de la saviesa per a Hildegarda, i identifica una «filosofia oculta» en el seu pensament,⁵⁶ encara que l'autora se separa explícitament del discurs dels *philosophi*. Maura Zátanyi proposa una aproximació al corpus hildegardià des de l'hermenèutica, que pren com a idea rectora el concepte de meta-comentari.⁵⁷ Aquests tres estudis, fruit de recerques predoctorals en Filosofia, han estat possibles gràcies, així mateix, a les edicions crítiques rigoroses publicades en el CCCM fonamentalment. En particular, vull destacar la exhaustiva introducció de Peter Dronke i Albert Derolez a l'edició crítica del *LDO*, així com la magnífica edició italiana a càrrec de Michela Pereira i Marta Cristiani, amb notes molt precises.⁵⁸ Cal destacar també l'extensa i fornida introducció de Laurence Moulinier a l'edició crítica del *BHCC*, que es nodreix de les indagacions precedents de Heinrich Schipperges⁵⁹ i que complementa les aportacions anteriors de l'estudiosa.⁶⁰ Així mateix, la introducció de Reiner Hildebrandt i Thomas Gloning i l'aparell crític de l'edició de la *Physica*⁶¹ marquen una inflexió substancial en l'estudi de la filosofia natural d'Hildegarda.

Després de traçar aquest recorregut sintètic per la manera com s'ha estudiat la cosmologia d'Hildegarda de Bingen a la literatura crítica en els darrers 100 anys, cal posar de manifest que en els manuals de referència sobre història de la filosofia i la ciència medieval no es menciona gairebé mai el pensament de l'autora.⁶² Un fenomen

⁵⁵ Fabio Chávez Alvarez, «Die brennende Vernunft», *Studien zur Semantik der «rationalitas» bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

⁵⁶ Viki Ranff, *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001.

⁵⁷ Maura Zátanyi, «Vidi et intellexi». *Die Schrifthermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen*, Münster: Aschendorf Verlag, 2012.

⁵⁸ Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. VII-CXX. Hildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, ed. llatí/it., ed. Marta Cristiani i Michela Pereira, trad. Michela Pereira, Milà: Mondadori, 2004 (1a ed. 2003). El mètode de Pereira, que més que a les evidències textuals atén la part conceptual, em sembla un excel·lent punt de partida per repensar la cosmologia d'Hildegarda en l'actualitat.

⁵⁹ Entre les seves nombroses aportacions, vull destacar: Heinrich Schipperges, «Kosmologische Aspekte der Lebensordnung und Lebensführung bei Hildegard von Bingen», dins: Führkötter (ed.), *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, cit., p. 1-25.

⁶⁰ Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. XI-CXVII. Allí actualitza recerques prèvies, com ara *Le Manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde*, París - Saint-Denis: Publications de la Sorbonne - Presses Universitaires de Vincennes, 1995.

⁶¹ Reiner Hildebrandt i Thomas Gloning, «Einleitung» a Hildegard von Bingen, *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, cit., p. 1-45.

⁶² Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. Arsenio Palacios i Salvador Caballero, Madrid: Gredos, 2007 (1a ed. 1958); Arthur Hilary Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge - Nova York - Melbourne - Madrid - Cape Town - Singapore - São Paulo: Cambridge University Press, 1967; Francisco Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona: Herder, 2002; Josep-Ignasi

similar es dona en els estudis especialitzats en l'àmbit de la filosofia natural a l'edat mitjana, on habitualment s'omet la cosmologia d'Hildegarda. Com a dada significativa podem mencionar que, en un llibre de 1994, l'historiador de la ciència Edward Grant situa la cosmologia del *Sciuias* (no hi ha cap referència al *LDO*) entre les «cosmologies idiosincràtiques» medievals, és a dir, alienes a qualsevol vincle amb la ciència.⁶³ L'única referència bibliogràfica que indica és Charles Singer i no pren en consideració ni les edicions crítiques de l'obra de l'autora ni la literatura crítica produïda al llarg del segle XX, on hi ha contribucions rellevants sobre la qüestió tractada. El segon exemple que vull mencionar és el de Dronke, qui, malgrat la seva intensa dedicació al pensament i a l'obra d'Hildegarda, al volum *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* no recull, sorprenentment, la filosofia natural de la *magistra*.⁶⁴ Finalment, cal indicar que són pocs, encara que molt valuosos, els casos com el de Loris Sturlese, qui inclou a la *Storia della filosofia tedesca nel medioevo* una reflexió sobre l'obra d'Hildegarda, i també sobre Herrada de Hohenbourg (1125/30-c. 1195).⁶⁵

La present Tesi doctoral es nodreix de les aportacions de la literatura crítica pel que fa a les hipotètiques fonts d'inspiració de l'autora, les evidències textuais, les interpretacions de passatges concrets de l'obra i la comprensió de nocions i conceptes clau que articulen el pensament d'Hildegarda. Al mateix temps traça un recorregut singular pel corpus de l'autora, tot estirant del fil de les diverses descripcions de l'univers que hi exposa, amb l'objectiu de contribuir a una millor comprensió de les estructures cosmològiques que les sustenten. En conseqüència, es revisen aquí les anàlisis sistemàtiques precedents a partir d'una perspectiva hermenèutica que incorpora l'aspecte històric-biogràfic, i que pretén oferir una visió més ajustada i aprofundida de la complexa concepció de l'univers d'Hildegarda de Bingen.

Saranyana, *Historia de la filosofia medieval*, Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1999; Francesc J. Fortuny Bonet, *De Lucreci a Ockham: perspectives de l'Edat Mitjana*, Barcelona: Anthropos, 1992; Rafael Ramón Guerrero, *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid: Akal, 1996; José Antonio Merino, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid: BAC, 2001.

⁶³ Edward Grant, *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge - Nova York - Melbourne: Cambridge University Press, 1996 (1a ed. 1994), p. 39-45.

⁶⁴ Així justifica Dronke l'absència d'Hildegarda en aquest llibre: «It might well be argued that, if one were to understand the expression 'medieval philosophy' in a wider sense, that includes medieval spirituality – a sense that is clearly also fruitful and valid in its own terms – then figures such as St Bernard, Richard of Saint-Victor, Hildegard of Bingen, and Joachim de Fiore would have to be among the protagonists chosen for extended consideration in any study of the twelfth century. Yet this would obviously lead to a book of a somewhat different kind». Peter Dronke, «Introduction» a Peter Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge - Nova York - New Rochelle - Melbourne - Sydney: Cambridge University Press, 1988, p. 5.

⁶⁵ Loris Sturlese, «L'ape nel giardino delle delizie» della Scolastica: Herrad di Hohenbourg», dins: *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del secolo XII*, Florència: Olschki, 1990, p. 176-182. Sobre la cosmologia d'Herrada de Hohenbourg vegeu el subapartat 2.2.4 del primer capítol.

3. Metodologia de la recerca

El present treball seria el que s'anomena «Tesi d'autor» o «Tesi hagiogràfica», és a dir, una Tesi doctoral que analitza un aspecte central de l'obra i del pensament d'una autor/a. I s'inscriu, des del punt de vista discursiu i metodològic, dins les coordenades dels estudis d'història de la filosofia i dels estudis de dones i gènere. En particular, aquest treball és dedicat a l'anàlisi descriptiva, interpretativa i comparativa de les representacions de l'univers exposades a les diverses obres d'Hildegarda de Bingen, tot situant-les en la tradició filosòfica i científica occidental, i establint a partir d'elles un diàleg conceptual amb idees concretes de la filosofia natural dels pensadors coetanis.

Aquesta és, fins on sé, la primera Tesi doctoral escrita en català sobre la figura, l'obra i el pensament d'Hildegarda de Bingen, i és la segona Tesi monogràfica duta a terme en l'estat espanyol.⁶⁶ En conseqüència, ja que tampoc no existeix cap llibre en llengua catalana ni castellana que tracti específicament de la cosmologia d'Hildegarda, la part descriptiva de l'anàlisi realitzada al llarg de la Tesi serveix per cobrir la necessitat d'una presentació general i comprensible de la cosmologia hildegardiana en el nostre territori. No obstant això, la Tesi no té un caràcter divulgatiu, sinó de recerca, i això es posa de manifest amb l'anàlisi interpretativa, que es basa en les fonts primàries de l'autora (a partir de les edicions crítiques que s'han indicat i la consulta puntual d'alguns manuscrits) i en una gran quantitat de bibliografia complementària en llengües diverses, obtinguda en diferents estades a biblioteques i centres de recerca d'Alemanya, Itàlia, França i dels Estats Units d'Amèrica.⁶⁷ Així mateix, les hipòtesis del treball han estat exposades a discussió pública en nombrosos congressos i reunions científiques amb especialistes i acadèmics.⁶⁸ Això mostra, per tant, que la present Tesi doctoral pretén ser una contribució no només a nivell nacional, sinó també internacional. Així mateix, vol ser una aportació tant en l'àmbit dels estudis hildegardians com també en els d'història de la filosofia medieval, fonamentalment amb la manera com posa en qüestió els límits de la concepció que tenim de la idea de *philosophia mundi* en el segle XII.

Pel que fa a l'anàlisi interpretativa, considero que la metodologia que utilitzo és innovadora respecte dels estudis anteriors sobre la temàtica tractada, ja que en aquells

⁶⁶ La primera Tesi doctoral llegida a l'estat espanyol sobre Hildegarda de Bingen és: José Carlos Santos Paz, «La recepción de Hildegarde de Bingen en los siglos XIII y XIV», Tesi doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, 1998. Existeix una Tesi que tracta extensament sobre la vessant de compositora: Josemi Lorenzo Arribas, «Las mujeres y la música en la Edad Media europea: relaciones y significados», Tesi doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2003.

⁶⁷ Les diverses estades de recerca realitzades s'indiquen als Agraïments, p. 16-17.

⁶⁸ Com a mostra de la discussió pública dels resultats parcials de la recerca de Tesi, vegeu el llistat de les meves publicacions a l'apartat 3.3 de la Bibliografia.

trobàvem bàsicament una anàlisi sistemàtica de les descripcions de l'univers de l'autora, mentre que aquí es desenvolupa, en canvi, una anàlisi alhora sistemàtica i històrico-biogràfica que té en compte qüestions altament rellevants com les següents: primer, el seguiment detallat de l'evolució dels plantejaments cosmològics a la totalitat del corpus de l'autora; segon, fets històrics com ara la dicotomia entre la teologia monàstica i escolàstica o bé la incidència que va tenir el debat públic de l'autora amb els càtars en la seva concepció de l'univers; tercer, temes d'interès des d'una perspectiva de gènere, com ara la rellevància de la categoria d'autoritat en la difusió de la concepció «ortodoxa» de la natura de la mà d'Hildegarda. En conclusió, la metodologia de la recerca emprada combina dos vessants, el sistemàtic i l'històrico-cronològic, i té un efecte directe en la interpretació dels plantejaments cosmològics de l'autora, que és l'objectiu principal d'aquest treball de recerca. En aquest sentit és necessari subratllar que la tasca principal de la Tesi és la interpretació de les fonts primàries, fonamentalment d'Hildegarda, i que la bibliografia complementària, consultada en abundància, és sobretot un suport en moments puntuals de l'anàlisi.

La Tesi doctoral té com a punt de partida dues premisses que cal explicitar. En primer lloc, les indagacions d'Hildegarda sobre l'univers material s'inscriuen en una cerca de la divinitat en la creació i en la història de la salvació, de manera que entén l'univers temporal com una via per aproximar-se al coneixement de l'artífex diví per mitjà de les seves manifestacions. Per tant, Hildegarda distingeix sovint la recerca que impregna la seva obra respecte de l'escrutini de la natura que es promou a les escoles catedralícies, una qüestió que té a veure amb la segona de les premisses de la recerca. El discurs i la metodologia d'Hildegarda no s'adeqüen fàcilment al que, en sentit estricte, entenem com a *philosophia mundi* en el segle XII. Tanmateix, la seva concepció de l'univers presenta paral·lelismes significatius amb la filosofia natural de l'època i, en termes generals, amb la renovació filosòfico-científica que va tenir lloc des de mitjan del segle. Així, davant d'aquesta paradoxa, plantejo les següents hipòtesis de recerca.

La primera hipòtesi sosté que existeix un substrat de filosofia natural a les representacions al·legòriques de l'univers d'Hildegarda, i que és possible analitzar-lo de manera autònoma perquè té un sentit complet en si mateix.⁶⁹ El marc de referència a

⁶⁹ La meua clau interpretativa, que té com a punt de partida l'existència d'un «substrat» o d'una «filosofia natural oculta» en les representacions còsmiques d'Hildegarda, es basa en dues aportacions prèvies que apareixen a la literatura crítica: la idea segons la qual existeix una «filosofia oculta» (*verborgene Philosophie*) en el pensament d'Hildegarda (Viki Ranff, *Wege zu Wissen und Weisheit*, cit., p. 375-376), i la idea segons la qual existeix un «transfons de filosofia natural» (*naturphilosophischer Hintergrund*) a

partir del qual podem fonamentar la primera hipòtesi es troba en el primer capítol del treball. Allí s'analitza la possibilitat de l'existència d'aquest substrat tot tenint en compte les característiques específiques del discurs d'Hildegarda (que aglutina diversos sabers), com ara l'autoritat humil amb què escriu, la seva formació i les possibles fonts de referència, la seva concepció del coneixement humà i de la filosofia en particular. Així mateix, en les capítols segon, tercer i quart del treball, aquest marc de referència es concreta amb l'anàlisi de l'estructura cosmològica que sosté les descripcions del cosmos («visionàries», al·legòriques i naturalistes) d'Hildegarda. En concret, la *Physica* conté una indagació naturalista explícita sobre els fenòmens terrestres i ofereix, així, una base sòlida per extrapolar un tipus de discurs semblant –més o menys explícit segons el text– a la resta del corpus de l'autora. D'altra banda, els tres capítols esmentats tracten de fonamentar la segona hipòtesi de la recerca, que depèn de la constatació de la primera, tal i com la tercera hipòtesi del treball depèn de la constatació de les altres dues.

La segona hipòtesi es basa en la pregunta següent: l'estructura cosmològica que fonamenta les «visions» de l'univers del *Sciuias* i del *LDO* –separades entre elles per més de dues dècades– són idèntiques, complementàries, independents, un tant diferents o completament distintes? Mitjançant l'anàlisi descriptiva, interpretativa i comparativa del *Sciuias* (en el segon capítol) i del *LDO* (en el quart capítol), pretenc mostrar que existeixen línies de continuïtat i, sobretot, ruptures entre les dues representacions de l'univers. Així mateix, les modificacions que efectua en els plantejaments cosmològics tot al llarg d'aquestes dues dècades es pot resseguir (en el tercer capítol) per mitjà de l'anàlisi de la seva caracterització de l'univers creat en una àmplia selecció d'escrits del corpus. Cal assenyalar que el fet d'analitzar la temàtica cosmològica en escrits menys estudiats de l'autora és un tret innovador del present treball respecte dels estudis previs.

La tercera hipòtesi del treball sosté l'existència d'una causa externa que va promoure la modificació substancial que Hildegarda va efectuar en exposar en el *LDO* la seva concepció de l'univers. En particular, considero que la causa externa podia ser el coneixement (ja sigui per transmissió oral, ja sigui per mitjà de fonts textuais directes o indirectes), dels plantejaments cosmològics del *Timeu* de Plató o, més exactament, de la traducció llatina i del comentari de Calcidi al mateix.⁷⁰ Amb la finalitat de mostrar els

les seves visions de l'univers (Heinrich Schipperges, «Kosmologische Aspekte der Lebensordnung», cit., p. 2-5), i que es formula explícitament, amb matisos, a les mèdico-naturalistes.

⁷⁰ És necessari esclarir aquí el triple nivell amb què ens enfrontem quan estudiem aquests textos: referir amb el títol de *Timeu* el text grec de Plató, al qual no tenien accés a l'edat mitjana si no era de manera indirecta; amb el títol de *Timaeus* designaré la traducció llatina (parcial) de Calcidi i amb el títol *In*

fonaments d'aquesta possible influència, el quart capítol desplega una interpretació de les visions de l'univers del *LDO*, tot tenint en compte diversos estrats d'anàlisi. En primer lloc, les anàlisis descriptiva i interpretativa dels plantejaments cosmològics del *LDO* i, en segon lloc, l'anàlisi comparativa de la concepció de l'univers del *LDO* respecte del *Sciuias* i, també, respecte d'altres escrits del corpus. En tercer lloc, l'anàlisi comparativa de la cosmogonia i la cosmologia que Hildegarda exposa en el *LDO* i la platònica: el *Timaeus* i el comentari de Calcidi. Finalment, l'anàlisi comparativa amb escrits de pensadors de la primera meitat del XII, fonamentalment, de l'entorn de Chartres, a partir d'idees concretes com ara l'*igneas*, la composició elemental de l'univers i la interacció entre macrocosmos i microcosmos. La tercera hipòtesi del treball presenta un grau superior de complexitat tant pel que fa a la metodologia de la recerca i a l'anàlisi en si. Així mateix, és intempestiva (en el sentit nietzscheà del terme) i més arriscada que les dues hipòtesis anteriors. Tanmateix, tot assumint aquest risc, em proposo gestionar-lo sense atenuar la seva existència amb una seguretat deshonest. Més que demostrar, em proposo mostrar, donar una major obertura a una hipòtesi interpretativa que considero raonable. La Tesi no pretén concloure un debat que fa anys que circula a la literatura crítica,⁷¹ sinó que vol ser una contribució a tal debat per mitjà d'una anàlisi conceptual que posi sobre la taula alguns indicis concrets.

Finalment, cal assenyalar que el present treball intenta posar en pràctica un afany interdisciplinari, ja que es nodreix d'àmbits com ara la filosofia, la història de la ciència, la teologia, la mística, la filologia, la geografia, la història, la història de l'art i de la música. Així mateix, procuro que la recerca especialitzada i la presentació acurada dels continguts⁷² es combinin amb aspectes didàctics com mostren els diversos esquemes i les representacions gràfiques. Com he indicat, el treball pretén inserir-se tant en l'àmbit internacional com en el nostre territori, on encara és necessària una tasca ingent de difusió aprofundida d'aspectes concrets de l'obra i del pensament de l'autora.

Platonis Timaeum Commentarius el comentari de Calcidi al diàleg platònic. En el cas de les referències bibliogràfiques de cada obra, vegeu el llistat Sigles i abreviatures.

⁷¹ Vegeu *infra*, p. 382, n. 250.

⁷² Pel que fa a qüestions formals, a les citacions llatines empro les grafies *u/v* i *ae/e/ę* segons com apareix en cada edició crítica emprada. Pel que fa a les citacions llargues de fonts primàries, situo el text original en el cos de text i la traducció catalana en nota –la traducció és meua si no s'indica el contrari. Si el fragment citat és breu, insereixo la traducció en el cos de text i l'original en nota per facilitar la lectura. A títol informatiu indico si existeix traducció castellana. En el cas de les obres clàssiques, el nom de l'autor/a i el títol s'indiquen en català, i en el cas d'obres de l'antiguitat tardana i de l'edat mitjana, apareixen el nom de l'autor/a en català i el títol en llatí, seguits de la referència completa de l'edició emprada. Pel que fa a la literatura crítica, en el cos de text apareix el text original quan la citació és llarga i tradueixo el fragment en funció de la dificultat de comprensió.

4. Resultats de la Tesi doctoral

És molt difícil trobar el nom d'Hildegarda de Bingen en els estudis crítics sobre la filosofia de la natura del segle XII, i tampoc no acostuma a aparèixer en els volums sobre filosofia medieval, com he assenyalat. En diversos casos, les il·lustracions dels seus manuscrits miniats s'han emprat per il·lustrar la coberta d'algun llibre compilador sobre, paradoxalment, temàtiques filosòfiques. Tanmateix, l'interior d'aquells volums rarament recull una anàlisi dels escrits de l'autora que van inspirar aquelles miniatures.⁷³ Per aquest motiu, encara que existeixin nombroses contribucions sobre la concepció medieval de la natura i sobre el platonisme al segle XII, considero que es necessita encara una anàlisi focalitzada i exhaustiva d'algunes cosmovisions d'aquell període que no són preses en consideració. Em refereixo, en particular, a les representacions de l'univers d'Hildegarda i, més concretament, a la cosmologia del *LDO*. En aquest sentit, la present Tesi doctoral persegueix com el seu resultat principal, mostrar a un sector ampli de la crítica la conveniència d'ampliar el corpus d'estudi de la *philosophia mundi* del segle XII, tot incorporant-hi l'obra i el pensament d'Hildegarda de Bingen. L'àmbit en el qual la Tesi pretén emmarcar la seva contribució en sentit ampli, s'inscriu, per tant, en les coordenades del descobriment de la natura i del platonisme del segle XII.

La idea del «descobriment de la natura del segle XII», encunyada per Marie-Dominique Chenu a la dècada de 1950,⁷⁴ ha estat reconsiderada per Sara Ritchey, qui qüestiona la manera com s'estudia, sota la influència del teòleg francès, el concepte medieval de «natura». En tractar sobre els autors de la *philosophia mundi*, Ritchey discuteix la categoria de «natura» com una categoria aliena a l'*ordo creationis*, i, en canvi, l'estudiosa posa l'èmfasi en les nocions de «creació» i «Encarnació».⁷⁵ La idea de *découverte de la nature* va precedir la idea de *Renaissance of the Twelfth Century* de Charles H. Haskins,⁷⁶ una concepció que actualment considerem que és carregada d'una notable problemàtica historiogràfica. A la introducció del llibre *Die entdeckte Natur*,

⁷³ D'altra banda, la SISMELE en col·laboració amb les Edizioni del Galluzzo han prés la miniatura del cosmos del *Sciuias* com la imatge de la col·lecció Micrologus' Library, que aplega volums molt rics i interessants sobre qüestions filosòfiques i científiques relatius a la concepció medieval de la natura.

⁷⁴ Marie-Dominique Chenu, «La découverte de la nature» i «Les platonismes du XII^e siècle», dins: *La théologie au douzième siècle*, prefaci d'Étienne Gilson, París: Vrin, 1976 (1a ed. 1957), p. 21-31, 108-141.

⁷⁵ Sara Ritchey, «Rethinking the Twelfth-Century Discovery of Nature», cit.,

⁷⁶ Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1927; trad. cast.: *El renacimiento del siglo XII*, trad. Claudia Casanova, Barcelona: Ático de los Libros, 2013.

Andreas Speer menciona tots dos marcs teòrics,⁷⁷ els quals, certament, són útils per situar-nos en unes coordenades i un corpus aparentment precisos. Tanmateix, resulta d'interès tornar de manera crítica a l'arrel de la qüestió, com fa Ritchey en el seu article.

Sara Ritchey, amb un plantejament teòric pròxim al de Barbara Newman, analitza la concepció de «l'estructura encarnacional de l'univers creat» a partir de la manera com «les religioses del segle XII el van experimentar i explicar».⁷⁸ Els escrits que vertebren la seva anàlisi interpretativa crítica són l'*Speculum virginum*, l'*Hortus deliciarum* d'Herrada de Hohenbourg⁷⁹ i el *Sciuias* d'Hildegarda de Bingen, per mitjà dels quals aborda fonamentalment la idea dels «arbres d'Encarnación». Cal que deixem de banda aquí la interpretació detallada que fa dels textos esmentats per tal d'assenyalar, en particular, una qüestió precisa: tot prenent com corpus d'anàlisi fonamentalment obres vinculades a la concepció femenina de l'univers i tot adoptant els *gender studies* com a perspectiva hermenèutica, l'estudiosa qüestiona una idea historiogràfica que ha mantingut la seva hegemonia durant seixanta anys: el «descobriment de la natura» del segle XII. Per la meua banda, l'anàlisi interpretativa de les «visions» al·legòriques de l'univers d'Hildegarda que proposo a la present Tesi doctoral, pretén fer visible l'estructura cosmològica que les fonamenta a partir d'uns principis implícits que podem articular des de l'àmbit de la filosofia natural. Així mateix, tracto d'establir un diàleg entre la *imago mundi* del *LDO* i les reflexions filosòfiques coetànies sobre la «natura». Es podria afirmar, per tant, que el present estudi indaga la possibilitat de llegir una de les autores del corpus de Ritchey, Hildegarda de Bingen, des del prisma del concepte de «natura» que proposa Chenu. En qualsevol cas, la principal pretensió del present treball és, insisteixo, donar eines conceptuals per indagar la possibilitat d'ampliar el corpus establert per la crítica en relació amb la *philosophia mundi* del segle XII.

Pel que fa a la segona coordenada esmentada, el platonisme del segle XII, existeix una quantitat ingent d'estudis al respecte,⁸⁰ als quals tan sols puc fer una menció

⁷⁷ Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer «scientia naturalis» im 12. Jahrhundert*, Leiden - Nova York - Colònia: Brill, 1995, p. 1-17. La idea de Chenu apareix mencionada també, de manera neutra, a Tullio Gregory, «*Anima mundi*». *La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florència: Sansoni, 1955, p. 176-177.

⁷⁸ Sra Ritchey, «Rethinking the Twelfth-Century Discovery of Nature», cit., p. 226.

⁷⁹ Vegeu la referència completa de les dues obres *infra*, p. 76, n. 150 i p. 129, n. 351, respectivament.

⁸⁰ Per referir-ne una mostra: Werner Bierwaltes (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges, 1969; Raymond Klibansky, *The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages: outlines of a Corpus platonium medii aevi*, Londres: The Warburg Institute, 1939; Tullio Gregory, «The Platonic Inheritance», dins: Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, cit., p. 54-80; Stephen Gersh i Maarten J.F.M. Hoenen (ed.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, Berlin: Walter de Gruyter, 2002; Thomas Leinkauf i Carlos Steel (ed.),

sintètica. Margaret Gibson situa l'auge de l'estudi de Plató entre 1050 i 1150, i Anna Somfai aprofundeix en la presència del platonisme al segle XI, especialment en relació amb els manuscrits conservats.⁸¹ En un estudi recent, Justin A. Stover distingeix tres grans fases del platonisme del XII.⁸² Segons aquestes coordenades generals, Hildegarda va escriure el *LDO* al tercer quart del segle, moment en què a les escoles catedralícies l'estudi de l'obra platònica era substituïda pel corpus aristotèlic. Aleshores, sorgeix la pregunta: en quina mesura es pot considerar viable un diàleg entre el *LDO* i les cosmologies platòniques del XII si en aquell moment el platonisme ja no determina el rumb de la renovació filosòfico-científica de l'època? La qüestió resulta complicada de respondre, aparentment, si ens atenem a les distincions establertes per la historiografia dominant, que sovint no serveixen per analitzar l'obra de les pensadores en la història de la filosofia. Al meu entendre, el *LDO*, tot i estar escrit entre 1164 i 1174, sembla mantenir un diàleg implícit sobre la nova concepció de la natura amb un corpus textual inscrit a la primera meitat del segle XII. No és l'únic nucli intel·lectual que es podria considerar, però en el present treball en centraré sobretot en el platonisme de Chartres. La contribució d'Hildegarda al debat no és, però, una imitació ni una assimilació dels intel·lectuals de l'època, sinó tot el contrari: té una postura crítica davant la concepció pagana de l'univers creat. Tanmateix, el fet de qüestionar-la pressuposa un coneixement de les tesis que es volen refutar, i aquest coneixement previ sembla que arriba a impregnar el propi plantejament de l'autora. El missatge que vol transmetre és diferent, però es fa ressò d'algunes idees fonamentals (per exemple, el concepte d'*anima mundi*) que reelabora i adapta en vistes al missatge de salvació que vol transmetre a la societat. La concepció hildegardiana de l'univers creat va ser molt difosa i escoltada a causa de la repercussió de la seva figura i dels seus escrits, que gaudien de gran autoritat i reconeixement. En ells, l'autora va plasmar una concepció naturalista de l'univers creat, «una síntesi il·luminadora de les ideologies del renaixement i de la reforma».⁸³

Platos Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance, Lovaina: Leuven University Press, 2005.

⁸¹ Margaret Gibson, «The Study of "Timaeus" in the Eleventh and Twelfth Centuries», *Pensamiento*, 25 (1969), p. 183-195; Anna Somfai, «The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 65 (2002), p. 1-21.

⁸² Justin A. Stover, «Reading Plato In the Twelfth Century: A Study On the Varieties of Plato's Reception In the Latin West Before 1215», Tesi doctoral, Harvard University, 2011. Sobre aquestes fases vegeu *infra*, p. 334. Vaig consultar aquesta Tesi doctoral inèdita, durant l'estada a la Harvard University, gràcies a la Dra. Beverly Mayne Kienzle, qui em va facilitar també accés al text (aleshores inèdit) de Justin A. Stover, «Hildegard, The Schools, and their Critics», cit.

⁸³ Robert L. Benson, Giles Constable i Carol D. Lanham (ed.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1999, p. 17.

CAPÍTOL I

EL SUBSTRAT FILOSÒFIC DEL DISCURS VISIONARI

1. *Sapientia docet me*

Ipse enim dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, initium, et consummationem, et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes, et commutationes temporum, anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, vim ventorum, et cogitationes hominum, differentias virgultorum, et virtutes radicum. Et quaecumque sunt absconsa et improvisa didici: omnium enim artifex docuit me sapientia.¹

El primer bloc del present capítol té l'objectiu de contextualitzar l'activitat intel·lectual d'Hildegarda de Bingen per tal d'establir una base sòlida sobre la qual abordaré, en el segon bloc, la relació de l'autora amb la filosofia en general i amb la filosofia de la natura en particular, una qüestió problemàtica per diversos motius, tal i com exposaré oportunament. En un passatge autobiogràfic Hildegarda afirma que la saviesa divina li ha ensenyat tot el que sap² i afegeix que no ha estat instruïda per cap altre «mestre». Certament, els seus llibres posen de manifest que posseeix coneixements sobre l'univers i la natura –tal com hauria après de la seva mestra, Saviesa– i que es va dedicar extensament a reflexionar sobre la cara oculta i la cara visible de la realitat, en la qual s'emmiralla Déu, creador de tot el que existeix. Però caldrà aprofundir més en les particularitats del seu discurs i en la manera en què va cultivar el saber. Als escrits i a les prèdiques d'Hildegarda, que arrelaven en la transcendència i alhora interpel·laven els esdeveniments seculars del seu temps, se'ls va atorgar una gran autoritat tant en l'àmbit teològic com en l'espiritual. Així mateix, destaca la multiplicitat d'interessos intel·lectuals i creatius que l'autora plasma en el seu corpus. En particular, a les obres de «visions» empra un discurs visionari, profètic i exegetíc, format per una successió d'estrats de significat que cal desenrotllar i amb el qual tracta temàtiques com ara la constitució de l'univers creat. Un dels estrats de significat del seu discurs és justament la filosofia de la natura, amb la qual sustenta tàcitament les «visions» de l'univers.

¹ Sv 7, 17-22: «Ell [Déu] m'ha donat, doncs, el coneixement exacte de la realitat. M'ha ensenyat l'estructura de l'univers i les propietats dels elements, el principi, l'entremig i la fi dels temps, el pas dels solsticis i el canvi de les estacions, el curs de l'any i les posicions dels estels, la natura de les bèsties i l'instint dels animals feréstecs, l'impuls violent dels esperits i els pensaments dels homes, les classes de plantes i les virtuts medicinals de les arrels. Tot ho sé: la cara oculta i la visible. La Saviesa que organitza l'univers m'ho ha fet conèixer»; trad. cat.: *La Bíblia*, cit., p. 1535-1536.

² *VSH*, II, II, p. 22, l. 34; vegeu el text citat *infra*, p. 48, n. 33. Referiré les obres d'Hildegarda i d'altres fonts primàries recurrents tal com s'indica en el llistat de Sigles i abreviatures.

1.1. Hildegarda de Bingen: un retrat polièdric

Elaborar un perfil d'Hildegarda de Bingen és una tasca complexa. El present apartat no pretén ser exhaustiu, sinó que vol mostrar algunes de les cares del políedre que simbolitza aquí la figura i el pensament de l'autora. En primer lloc, per tractar sobre l'autoritat que se li atorgava traçaré un recorregut pels seus intercanvis epistolars, que mostren quin tipus de contacte va establir amb diverses personalitats i nombroses comunitats cenobítics. El rol visionari i, sobretot, profètic de l'autora, van jugar un paper rellevant en el conferiment d'autoritat, així com també el seu magisteri espiritual i teològic, que va transmetre tant per escrit com oralment. Les referències d'Hildegarda als *magistri* la situen en el context de tensió entre les velles escoles monàstiques i les escoles catedralícies en expansió. Tanmateix, si bé el seu magisteri s'inscriu en la línia monàstica femenina, no va restar al marge dels debats intel·lectuals que tenien lloc a les escoles principals del seu temps, com ara París, Chartres i Salerno.

En el segon subapartat analitzaré l'experiència visionària i auditiva amb la qual pren forma la concepció de l'univers que Hildegarda descriu. Es tracta d'un procés cognoscitiu basat en una epistemologia mística que parteix dels sentits «interiors» i que efectua una intel·lecció dels continguts revelats en la qual hi ha una activa participació de la racionalitat. Alguns dels continguts «revelats» són la constitució de l'univers i de l'ésser humà, que en tant que obres de Déu no és possible comprendre-les ni contemplar-les nítidament. L'objecte-subjecte suprem del coneixement, la divinitat, el descriu tot emprant recursos de la teologia negativa, com ara les metàfores lumíniques. Per tal de tractar sobre l'abast filosòfic dels seus llibres i, així mateix, sobre les fonts que la podrien haver inspirat, hem d'indagar primer de quina manera coneixia.

A banda de ser una escriptora «inspirada», Hildegarda ostentava, per elecció de la seva comunitat, el càrrec de *magistra*, un rol que incloïa les funcions de mestra, mare espiritual i priora. En conseqüència, compatibilitzava tal responsabilitat amb una intensa activitat intel·lectual, com mostra el seu corpus, extens i variat, en el qual aborda gèneres diversos. És autora de llibres de visions, epístoles, composicions musicals, hagiografies, escrits mèdico-naturalistes i d'altres obres en què es serveix dels gèneres escolàstics, com ara les *Expositiones euangeliorum*, les *Solutiones quaestionum XXXVIII* i l'*Explanatio symboli sancti Athanasii*. Fou l'exegeta i la predicadora coneguda més important de l'edat mitjana, dues facetes que, juntament amb el rol profètic, van tenir una força especial en el context de renovació espiritual del segle XII.

1.1.1. Humilitat i autoritat, modulacions de la condició visionària

Vers l'any 1146 o el 1147 Hildegarda de Bingen va adreçar a Bernat de Claravall (c. 1090-1153) una carta que encapçala el seu fornit epistolari.³ En ella la benedictina es va dirigir al cistercenc cercant-ne l'autorització simbòlica: volia saber si creia en el seu do,⁴ perquè, en cas que així fos, podria comptar amb la seva protecció i potser amb el seu suport en circumstàncies hostils.⁵ La prevenció davant de possibles adversitats va permetre indirectament que, en rebre el suport de Bernat,⁶ Hildegarda gaudís posteriorment de l'aprovació oficial del seu do visionari per part del papa Eugeni III (1145-1153). Eugeni havia estat deixeble de Bernat i és reconeguda la influència que, tant en matèria teològica com eclesiàstica, el mestre va exercir sobre el pontífex també durant el seu mandat. Amb l'aprovació de Bernat quedava legitimat el do visionari i profètic d'Hildegarda, i amb la d'Eugeni III, la veracitat del seu do fet paraula: els seus escrits visionaris.⁷ Per aquelles dates Hildegarda era a punt de finalitzar la redacció de la seva primera obra, *Sciuias*.⁸

En la carta a Bernat, Hildegarda deia que posseïa el do de la visió des de la infància, però que només havia gosat explicar-ho a un monjo que era el seu confident. Es presentava amb expressions com ara «jo, miserable, i encara més miserable en nom de dona», «indigna serventa teva»⁹ o, en una altra epístola, «jo, pobra forma».¹⁰ A

³ *EPP*, 1, p. 3-6.

⁴ *EPP*, 1, p. 4-5, l. 35-39: «Bone pater et mitissime, posita sum in animam tuam, ut mihi reueles per hunc sermonem, si uelis ut hec dicam palam, aut habeam silentium, quia magnos labores habeo in hac uisione, quatenus dicam quod uidi et audiui».

⁵ *EPP*, 1, p. 4, l. 28-29: «multa schismata sunt in hominibus, sicut audio dicere homines». La petició d'aprovació que Hildegarda adreça a Bernat juntament amb aquesta al·lusió als «cismes» o desacords que existien entre les persones del seu temps, sembla tenir la intenció de salvaguardar la problemàtica que podria implicar el fenomen visionari que sustenta els escrits de l'autora.

⁶ *EPP*, 1R, p. 6-7.

⁷ Hildegarda demana al pontífex que autoritzi el seu escrit (*EPP*, 2, p. 7, l. 11: «exsuscitet ad opus scripture istius») i que no desprecii els misteris que Déu li revela (*EPP*, 2, p. 8, l. 26-27: «Cae ne spernas hec mystica Dei»), i ho fa amb un to decidit.

⁸ Aquesta explicació és la comunament assumida en la literatura crítica, si bé un estudi de John van Engen defensa la tesi del «mite de l'autorització». Segons Van Engen, la carta d'Eugeni III hauria estat escrita posteriorment al *scriptorium* de Rupertsberg i, per tant, Hildegarda no hauria rebut cap document amb el vistiplau del pontífex. L'epistolari d'Hildegarda, que no es conserva en els manuscrits originals, va ser compilat en dues fases diferents: la primera a la dècada de 1160, i la segona a la dècada de 1170. L'epístola d'Eugeni III, datada de principis de la dècada de 1150 (tot coincidint amb el seu mandat i, en particular, amb el concili de Reims), hauria d'aparèixer en el primer compendi de cartes i, tanmateix, consta en el segon. Aquesta dada és la principal evidència sobre la qual Van Engen fonamenta la seva tesi. Vegeu John van Engen, «Letters and the Public Persona of Hildegard», dins: Alfred Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum. 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein*, col·l. Alexander Reverchon, Magúncia: Verlag Philipp von Zabern, 2000, p. 375-348; esp. p. 379-392.

⁹ *EPP*, 1, p. 3, l. 9-10, 13: «Ego, misera et plus misera in nomine femineo», «indigne famule tue».

¹⁰ *EPP*, 2, p. 7, l. 1: «ego pauperula forma».

banda de fer-se ressò de la mentalitat de l'època pel que fa a la inferioritat del sexe femení, es tracta sobretot de manifestacions d'humilitat i de *captatio benevolentiae*. Emprava aquelles i d'altres fórmules de precaució oratòria, segons costum, tant en l'intercanvi epistolar amb les altes autoritats eclesiàstiques i polítiques, com en els prefacs de les obres de visions. No obstant això, la d'Hildegarda era una humilitat juxtaposada a l'orgull que derivava de la consciència de la pròpia condició privilegiada.¹¹

L'epistolari conservat palesa la quantitat i el tipus de relacions *intra* i *extra muros* que va mantenir al llarg de la seva vida. Es va comunicar amb el papat, especialment amb Eugeni III, i també amb Anastasi IV (1153-1154), Adrià IV (1154-1159) i Alexandre III (1159-1181),¹² així com amb persones que ocupaven càrrecs de responsabilitat en els àmbits eclesiàstic i polític. Del contacte d'Hildegarda amb el poder reial destaca l'intercanvi epistolar amb Conrat III de Hohenstaufen (1138-1152)¹³ i la complicada relació amb Frederic I de Hohenstaufen, dit Barba-roja (1152/55-1190).¹⁴ Va donar resposta a les preguntes d'intel·lectuals com ara les del mestre Odo de Soissons i de la comunitat de monjos de Villers,¹⁵ així com a les d'Odo, mestre de teologia a París.¹⁶ Va atendre les consultes procedents d'abats i abadesses, així com les de nombrosos monjos i monges. Les qüestions tractades en aquella correspondència eren fonamentalment d'ordre espiritual, i eren fruit del renom d'Hildegarda com a visionària i profeta.¹⁷ Gràcies a l'epistolari coneixem part de la transmissió oral del seu saber, ja que, sobretot a partir de finals de la dècada de 1150, va rebre peticions de posar per escrit alguns dels sermons pronunciats a diverses ciutats de la regió, els quals despertaren un gran

¹¹ Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *In un aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen*, Milà: Mondadori, 1992, p. 13.

¹² *EPP*, 2-10, p. 7-24.

¹³ *EPT*, 311-311R, p. 70-72.

¹⁴ *EPT*, 312-316, p. 72-77.

¹⁵ *EPS*, 109R, p. 269-270. La resposta d'Hildegarda a les questions plantejades pels monjos de Villers va donar lloc al tractat conegut com *Solutiones quaestionum XXXVIII*.

¹⁶ *EPP*, 39-40R, p. 100-105. Mentre que Lieven van Acker dubta de l'autenticitat d'ambdues cartes, John van Engen en sosté la veracitat. Per la seva banda, Stover posa en qüestió que aquelles cartes haguessin estat escrites per la mateixa persona, ja que hi havia nombrosos «Mestre Odo» a l'època. Sobre les cartes esmentades i, de manera més àmplia, sobre la relació d'Hildegarda amb les escoles, vegeu Justin A. Stover, «Hildegard, The Schools, and their Critics», cit. Vegeu també la contribució pionera de Constant Mews, «Hildegard and the Schools», cit., p. 89-110.

¹⁷ En una epístola que Lieven van Acker data vers el 1151, Eugeni III fa referència a l'àmplia difusió de la paraula d'Hildegarda: «honestatis tue opinio ita longe late que diffunditur» (*EPP*, 4, p. 10, l. 4-5). Així mateix, una carta del *magister* parisenc Odo (datada c. 1148/49) posa de manifest l'abast de la fama d'Hildegarda com a compositora, fins i tot en una etapa primerenca: «Dicitur quod eleuata in celestibus multa uideas et multa per scripturam proferas, atque modos noui carminis edas, cum nihil horum didiceris» (*EPP*, 40, p. 102, l. 21-23).

interès.¹⁸ A través del mitjà epistolar es va consolidar, així mateix, la seva amistat amb Guibert de Gembloux (1124-1213), monjo benedictí belga que esdevindria el seu secretari l'any 1177.¹⁹

Els intercanvis epistolars d'Hildegarda de Bingen haurien començat poc abans del Concili de Reims, celebrat al 1148. A diferència del que s'ha transmès durant anys a la literatura crítica, les visions del *Sciuias* es van aprovar al Concili de Reims, i no a l'anomenat «Sínode de Trèveris», que hauria tingut lloc en un dels sojorns que el pontífex hauria efectuat durant el viatge en direcció cap a Reims. La suposada celebració d'aquest sínode es basa en una única referència, molt posterior, de Gebenó d'Eberbach (d. c. 1223)²⁰ i no es fonamenta en cap altra prova documental que en doni testimoni.²¹ En conseqüència, actualment es considera que el lloc de l'aprovació oficial hauria estat el Concili de Reims. Allí, els alts representants eclesiàstics assistents (entre ells se'ns diu que hi havia l'arquebisbe i altres autoritats de la diòcesi de Magúncia) van plantejar, moguts per la sospita, de prendre en consideració el do visionari i profètic d'Hildegarda. Per tal d'examinar el cas amb rigor el papa Eugeni hauria enviat a Disibodenberg una comissió de teòlegs, els quals es van pronunciar a favor de l'«autenticitat» del do de la benedictina i haurien dut al pontífex la part del *Sciuias* que ja havia estat redactada. Segons es relata a la *VSH*,²² Eugeni III va llegir uns fragments de l'obra en públic i li va comunicar la seva aprovació. En aquell mateix concili on es

¹⁸ Sobre els desplaçaments de predicació d'Hildegarda, vegeu Régine Pernoud, *Hildegarde de Bingen: conscience inspirée du XII^e siècle*, Monaco: Éditions du Rocher, 1994; trad. cast.: *Hildegarda de Bingen. Una consciència inspirada del segle XII*, trad. Alejandra González Bonilla, Barcelona: Paidós, 1998, p. 99-121. Al tema de les predicadores i les exegetes medievals, en particular a Hildegarda, és dedica Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies. Speaking New Mysteries*, Turnhout: Brepols, 2009, on duu terme una l'anàlisi interpretativa de l'activitat de prèdica i d'exegesi realitzades per Hildegarda. Sobre els desplaçaments de l'autora vegeu el capítol «Hildegard's Mission, it's Background, and it's Implementation» (*Ibidem*, p. 47-57), i sobre les prèdiques relatives a la dissidència càtara: «Hildegard's Exegesis and Preaching against Heresy» (*Ibidem*, p. 245-288).

¹⁹ Hildegarda va dirigir a Guibert dues epístoles extenses i molt rellevants: *EPS*, 103R i 106R, p. 258-265 i p. 265-267. El text de les epístoles que Guibert adreçà a Hildegarda (corresponents a *EPS*, 102-109, p. 258-268) es reproduïx a *GGE*, 16-24, p. 217-257.

²⁰ Gebenó d'Eberbach, *Speculum futurorum temporum siue Pentacronon sancte Hildegardis*, <2>, 13, dins: José Carlos Santos Paz (ed.), *La obra de Gebenón de Eberbach*, Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 4: «Preterea sciendum quod libri sancte Hildegardis recepti et canonizati sunt a papa Eugenio in concilio Treuerensi, presentibus multis episcopis tam francorum quam teutonicorum et sancto Bernardo abbate claraeualensi».

²¹ Així es va indicar repetidament al Congrés internacional i interdisciplinari *Unversehrt und unverletzt. Hildegards Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, celebrat a Magúncia del 27 de febrer al 3 de març de 2013, i organitzat per l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen i l'Hugo von Sankt Viktor-Institut. L'assistència a l'esmentat congrés em va permetre de conèixer noves recerques sobre el pensament d'Hildegarda de Bingen. Les contribucions al congrés s'han publicant recentment: Rainer Berndt i Maura Zátanyi (ed.), *Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Münster: Aschendorf Verlag, 2015.

²² *VSH*, I, IV, p. 25-27.

va aprovar el *Sciuias*, també es va donar el vistiplau a la *Cosmographia* de Bernat Silvestre, un llibre que narra una èpica cosmològica equiparable en creativitat a les visions de l'univers d'Hildegarda –malgrat que entre elles existeixen notables diferències.²³ En una carta posterior al concili de 1148, com he indicat, el pontífex l'hauria encoratjada de manera vehement a continuar escrivint allò que li era revelat i a instruir les monges de la seva comunitat.²⁴

El reconeixement oficial del seu do, juntament amb l'autorització de la primera obra inspirada, va inaugurar una nova etapa en la vida de la benedictina, que va coincidir amb el desig d'independitzar-se físicament de l'abadia de Disibodenberg per fundar un nou monestir per a la seva comunitat. La partida, amb el monjo Volmar i divuit germanes, cap a un espai i un món propis es va fer realitat uns anys després, vers el 1150. Abans, però, la *magistra* va haver de superar els obstacles que li van posar l'abat Kuno i altres autoritats de Disibodenberg. Li impedien marxar per raons de poder i d'autoritat, encara que segurament també per motius econòmics, ja que la fama d'Hildegarda havia suposat notables ingressos per a l'abadia provinents de les dots de les joves que en volien formar part. Davant de situacions en les quals sentia un domini extern que li impedia realitzar el que la *uox de caelo* li havia encomanat, emmalaltia, i el dolor no cessava fins que podia dur a terme la «voluntat de Déu». De manera anàloga, quan Hildegarda descriu la situació en què comença a escriure, indica que està *quamplurimus infirmitatibus contrita*²⁵ i, també, *multis infirmitatibus compulsata*;²⁶ és a dir, «fatigada» i alhora «empesa» per la malaltia.

En aquell moment la «veu del cel» li ordenava que es dirigís cap a un lloc nou, motiu pel qual va fundar i es va traslladar al monestir de Rupertsberg a Bingen,²⁷ situat a la riba on s'encreuen el riu Rin i el Nahe, en un punt clau per a les comunicacions i el comerç. Quinze anys més tard, vers l'any 1165, quan tenia uns 67 anys, Hildegarda va fundar un segon monestir, situat a Eibingen, a l'altra riba del Rin, justament davant de

²³ Vegeu l'anàlisi comparativa en relació amb la idea d'ànima del món, *infra*, p. 396-397.

²⁴ *EPP*, 4, p. 10-11, l. 1-31: «Gaudemus, filia, et exsultamus in Domino [...]. Vnde, cum animum tuum usque adeo estimemus diuini amoris igne succendi, ut ad bene operandum exhortatione aliqua non indigeas, superuacaneum duximus *exhortatoria tibi uerba multiplicare*, animum que tuum uirtute diuina sufficienter innixum aliqua uerborum suppositione fulcire. [...] Et quia scis multos esse uocatos, paucos autem electos, ita intra numerum paucorum te collige, ita usque ad finem in sancta conuersatione persiste, ita creditas dispositioni *tue sorores salutis operibus instrue* [...]. De cetero super hoc quod a nobis requirere uoluisti, uenerabili fratri nostro H(enrico), archiepiscopo Maguntino, mandauimus quatenus uel *illius sororis*, que a te fuit ei concessa, regulam faciat in loco ei commisso firmiter obseruari, uel eam *ad magisterium tue discipline remittat*»; les cursives són meves. Sobre la carta vegeu *supra*, p. 43, n. 8.

²⁵ *LDO*, Prol., p. 46, l. 30-31.

²⁶ *Sciuias*, Prot., p. 5, l. 83-84.

²⁷ *VSH*, II, v, p. 27-30.

Bingen.²⁸ Tot i els forts condicionants de la mentalitat imperant, en aconseguir el suport de la «veu del cel» primer, i de les màximes autoritats espirituals i eclesiàstiques després, Hildegarda es va procurar un marge ampli de llibertat per transmetre el seu missatge.²⁹ Així mateix, les accions i decisions, que prenia amb humilitat i determinació alhora, seguien la «voluntat de Déu», una voluntat que sovint coincidia sorprenentment amb la de la pròpia Hildegarda.

Quan va començar a redactar les visions del *Sciuias* l'autora tenia 42 anys, i aquell moment va estar precedit per un llarg període de silenci. En una carta que dirigí a Guibert de Gembloux fa referència al «tremolós temor» que sempre l'acompanyava, així com també a la seva inseguretat.³⁰ I, d'acord amb la testimoniança del *Sciuias*, si bé havia parlat sobre el seu do amb persones properes, no ho va manifestar públicament fins al 1141, quan se li va ordenar que les comunicés, segons afirma: «fins al moment en què Déu per la seva gràcia va voler que ho anunciés, vaig romandre submergida en un silenci calmat».³¹ Llavors, mentre contemplava una visió celestial, ens explica, va escoltar una veu procedent del cel que li deia:

«O homo fragilis, et cinis cineris, et putredo putredinis, dic et scribe quae uides et audis. Sed quia timida es ad loquendum et simplex ad exponendum et indocta ad scribendum ea, dic et scribe illa non secundum os hominis nec secundum intellectum humanae adinventionis nec secundum uoluntatem humanae compositionis, sed secundum id quod ea in caelestibus desuper in mirabilibus Dei uides et audis».³²

²⁸ Es diu que les restes mortals d'Hildegarda es conserven a la Pfarrei St. Hildegard, un edifici de nova construcció situat on hi havia hagut el monestir medieval. Així mateix, pròxima a aquesta parròquia es troba l'Abtei St. Hildegard, abadia que es considera com l'hereva simbòlica del llegat hildegardià i que, des de la dècada de 1920, promou l'estudi i la recerca de la figura i l'obra d'Hildegarda.

²⁹ Hildegarda de Bingen va ser canonitzada el 10 de maig de 2012 i va ser nomenada Doctora de l'Església catòlica el 7 d'octubre del mateix any per part del papa Benet XVI. Tal i com es va posar de manifest en diverses ocasions al Congrés *Unversehrt und unverletzt* (vegeu *supra*, p. 45, n. 21), arran dels recents nomenaments oficials, ara més que mai el pensament d'Hildegarda es considera part de la doctrina de l'Església. Amb aquest exemple actual podem entendre fàcilment l'efecte que hauria tingut en la societat l'autorització papal dels escrits d'Hildegarda al segle XII.

³⁰ *EPS*, 103R, p. 260, l. 55-56: «Ego quidem semper trementem timorem habeo, quoniam nullam securitatem ullius possibilitatis in me scio».

³¹ *Sciuias*, Prot., p. 4, l. 41-42: «sed interim usque ad id temporis cum illud Deus sua gratia manifestari uoluit, sub quieto silentio depressi».

³² *Sciuias*, Prot., p. 3, l. 9-15: «“Oh fràgil ésser humà, cendra de cendres i podridura de podridura: digues i escriu el que veus i escoltes. Però com que ets tímida per parlar, simple per exposar i indocta per escriure, digues i escriu aquestes visions, no segons les paraules de l'ésser humà, ni segons l'enteniment de la seva fantasia, ni segons les seves formes de composició, sinó tal com les veus i escoltes en les realitats celestes i en les meravelles de Déu”».

És habitual trobar en els prefacs de les seves obres de visions unes paraules prèvies de la «veu del cel» (*uox de caelo*) que li ordenen comunicar, oralment i per escrit, el contingut de les visions-audicions i desvelar-ne el rerefons teològic i moral. En el passatge citat Hildegarda es mostra a ella mateixa com una persona «tímida per parlar, simple per exposar i indocta per escriure», i posa de manifest tant la missió que li ha estat encomanada com la seva font d'autoritat. De la mateixa manera com la deixebla expressa fidelment allò que la mestra li ha ensenyat, Hildegarda transmet la instrucció de la saviesa divina, tal com sosté en el següent passatge autobiogràfic:

Sapientia quoque in lumine karitatis docet et iubet me dicere, quomodo in hanc uisionem constituta sum. Et ego uerba hec non dico de me, sed uera sapientia dicit ista de me et sic loquitur ad me: «Audi, o homo, uerba hec et dic ea non secundum te, sed secundum me et docta per me hoc modo dic de te».³³

La figura de *Sapientia* remet al llibre bíblic homònim i al «coneixement exacte» que la saviesa divina té de «la realitat», és a dir, de tot el que existeix a l'univers. La seva ensenyança es recull en el fragment citat a l'inici del present capítol: «La Saviesa que organitza l'univers m'ho ha fet conèixer».³⁴ El fet de reconèixer la mateixa saviesa divina com a l'única autoritat explica, d'una banda, la manca de referències expresses a *auctoritates* humanes en l'obra d'Hildegarda, i, de l'altra, justifica l'interès de l'autora per la realitat creada per Déu i per la multiplicitat de formes en què es manifesta la vida –la totalitat de l'univers, que la Saviesa ordena. Malgrat la vasta cultura que deixa entreveure el seu corpus, Hildegarda no es compta entre els doctes i mostra les limitacions de les «ciències humanes». Tracta d'aproximar-se a la creació material de la manera més afí possible a la perspectiva divina, sempre tenint en compte que l'omnisciència de Déu excedeix infinitament les facultats i capacitats humanes.

Hildegarda moldeja la seva identitat visionària i profètica mitjançant diverses metàfores: el receptacle de fang, la ploma i la trompeta, el denominador comú de les quals és la representació d'un ésser desvalgut per ell mateix i que és posseït per la força vivificadora de Déu. La comparació amb el receptacle de fang l'empra per referir el que

³³ *VSH*, II, II, p. 22, l. 34-38: «La Saviesa també em va ensenyar en la llum de la caritat i em va empènyer a dir de quina manera vaig ser constituïda en aquesta visió. I no sóc jo qui dic aquestes paraules des de mi mateixa, sinó que la veritable Saviesa les va dir a través meu, i em va parlar així: “Oh, ésser humà, escolta aquestes paraules i no les diguis des de tu, sinó des de mi, i ensenya per mi de la manera que et dic a tu”».

³⁴ Sv 7, 17-22. Vegeu la citació completa *supra*, p. 41, n. 1.

presenta com una humil tasca de transmissió,³⁵ però aquest vas és també una metàfora de la recepció de la paraula divina: l'ésser escollit es disposa a rebre el missatge diví quan es procura interiorment l'estat d'imprescindible vacuïtat. La imatge evoca de quina manera quelcom tan terrenal com el fang pot recollir els misteris celestials i custodiar-los com un tresor. El vas no és un objecte menyspreable, perquè hi ha «vasos nobles» i «vasos bells».³⁶ Destaquen en aquest sentit les paraules plenes d'admiració que Guibert de Gembloux li dirigeix en una epístola: «tu destil·les i desbordes [els dons que t'ha atorgat l'Esperit Sant], tal com si els vessés en un vas pur, d'on nosaltres sovint bevem».³⁷ D'altra banda, Hildegarda diu que les seves mans són «com una ploma» i que Déu és com el vent que la fa volar i la sosté mentre la transporta segons la seva voluntat.³⁸ És la ploma que tremola³⁹ i també la trompeta de Déu (*tube a uiuente lumine*), un instrument mut per ell mateix que només s'activa quan la «llum vivent» bufa a través dels seus tubs i el fa sonar.⁴⁰ La darrera és una poderosa imatge auditiva que, a banda de la remissió al llibre de l'Apocalipsi,⁴¹ té un sentit profund i original en el marc de la teologia musical d'Hildegarda.⁴²

Amb les imatges mencionades Hildegarda expressa la seva identitat literària. Postula el seu discurs des de la humilitat i el temor de Déu, disposicions imprescindibles segons Bernat de Claravall⁴³ i que eren reforçades a la vida monàstica benedictina.⁴⁴

³⁵ *EPS*, 201R, p. 456, l. 1: «Ego pauperula forma et fictile uas hec non a me, sed de serena luce dico».

³⁶ *Symphonia*, 49, p. 437, l. 27, 37: «uas nobile», «uas decorum».

³⁷ *GGE*, 16, p. 217, l. 10-11: «sicut uasi mundo infusa sunt, dum his redundas et distillas, frequenter hauriamus».

³⁸ *EPP*, 2, p. 8, l. 19-21; 15R, p. 104, l. 11-15; *EPS*, 103R, p. 260, l. 56-58.

³⁹ *Sciuias*, III, 1, p. 329, l. 96-97: «sedeo pauens in umbra sicut penna».

⁴⁰ *EPS*, 201R, p. 457, l. 50-52. En un altre passatge, la veu del cel compara la transmissió de la revelació divina que efectua Hildegarda amb una cítara que sona quan la divinitat la toca («quemadmodum chorda per citharedam tacta, sonum no per se sed per tactum illius reddit»; *LVM*, VI, XLV, p. 291-292, l. 895-897). Aquest tipus de metàfores sonores, que comparen el cos i l'ànima de les transmissores de la paraula divina amb un instrument musical, recoden la imatge que emprava la canonesa Roswitha de Gandersheim (930/35-973/1002) en descriure's a ella mateixa com el *clamor validus Gandesheimensis* o «la veu poderosa de Gandersheim». Vegeu Josemi Lorenzo Arribas, «Las mujeres y la música en la Edad Media europea», cit., p. 106.

⁴¹ Ap 1, 10; 4, 1.

⁴² L'element sonor i el sentit de l'oïda són molt presents en la mística hildegardiana, i també en la seva concepció de la música. Hildegarda concep el cant com una facultat humana, alhora física i espiritual, que en entonar lloances a la divinitat aconsegueix la *renouatio* de la condició paradisiaca de l'ànima (*EPP*, 23, p. 61-66). Vegeu Rosa Rius Gatell, «La sinfonía constelada de Hildegarda de Bingen», dins: Pablo Beneito (ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, coord. Lorenzo Piera i Juan José Barcenilla, Madrid: Trotta, 2001, p. 123-135. Sobre aquesta *renouatio* de l'ànima humana, i sobre el seu correlat en el pla de la matèria, vegeu l'apartat 3.3 del segon capítol.

⁴³ Per a Bernat, com per a Hildegarda, la humilitat és la reina de les virtuts (vegeu *infra*, p. 73) i ha de regir la nostra actitud intel·lectual. Per al cistercenc, la manera com adquirim el coneixement (l'actitud o el motor que ens impulsa) és constitutiva del coneixement en ell mateix. Enfront de la humilitat i del temor de Déu hi situa la supèrbia i la curiositat. Cito a continuació un de tants fragments que mostren la reflexió de Bernat sobre l'actitud epistemològica dels *magistri* escolàstics, un punt de vista que apareix

Com l'evangelista Joan, Hildegarda és «servidora» de Déu en la seva condició de profeta.⁴⁵ Hereva de la tradició profètica de les sagrades escriptures, la «sibil·la»⁴⁶ aconseguix capgirar amb el seu magisteri la menysvaloració de la condició femenina des de l'interior de la lògica que el sustenta. La definició paulina del magisteri femení és representativa de la mentalitat de la societat –i de les elits intel·lectuals– que rebia el missatge d'Hildegarda. Segons Pau de Tars, les mestres són «dones carregades de pecats, arrossegades per tota mena de passions, que sempre estan aprenent, però que mai no són capaces d'arribar al coneixement de la veritat».⁴⁷ Les paraules de l'apòstol van exercir una influència negativa –que va durar segles– en la concepció del magisteri femení, tant pel que fa a la idea que les dones podien tenir d'elles mateixes (Hildegarda emprà el motiu de la inferioritat del sexe femení en expressar la seva identitat literària)⁴⁸ com a la dels seus interlocutors i de la societat en general. L'experiència místico-cognoscitiva va fer possible que Hildegarda transmetés un saber que sense el recurs a la «inspiració divina» difícilment hauria pogut comunicar. Com assenyala Barbara Newman, el do visionari implica per a Hildegarda tres beneficis interrelacionats: una experiència directa de Déu, una via de veritat sense mediacions, i una forma de validació pública.⁴⁹ Aquests són els tres pilars amb els quals va erigir el seu magisteri sobre la base que conforma la seva experiència de Déu.

també en diversos escrits d'Hildegarda: «Non probat multa scientem, si sciendi modum nescierit. Vides, inquam. quomodo fructum et utilitatem scientiae in modo sciendi constituit. Quid ergo dicit modum sciendi? Quid, nisi ut scias quo ordine, quo studio, quo fine quaeque nosse oporteat? quo ordine: ut id prius, quod maturius ad salutem: quo studio: ut ide ardentius, quod vehementius ad amorem; quo fine: ut non ad inanem gloriam, aut curiositatem, aut aliquid simile, sed tantum ad aedificationem tuam, vel proximi». Existeix trad. cast.: San Bernardo, *Obras completas: V. El Cantar de los Cantares*, ed. llatí/cast., ed. Monjes Cistercienses de España, intr. Juan M.^a de la Torre, trad. Iñaki Aranguren, Madrid: BAC, 1987.

⁴⁴ El «De obedientia» tracta sobre les dues disposicions: Benet de Núrsia, *Regla per als monjos*, 5, ed. llatí/cat., ed. Ignasi M. Fossas, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, p. 108-111.

⁴⁵ Ap 22, 8-10.

⁴⁶ Sobre l'ús d'aquest epítet vegeu *infra*, p. 78, n. 154.

⁴⁷ 2Tm. 3, 6-7: «mulierculas oneratas peccatis quae ducuntur variis desideriis semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes».

⁴⁸ Vegeu *supra*, p. 43, n. 9.

⁴⁹ Barbara Newman, «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», *Church History*, 54/2 (1985), p. 163-175; 164. Sobre la xarxa conceptual formada per les nocions dones, experiència visionària i autoritat, vegeu també: Julie S. Barton i Constant J. Mews (ed.), *Hildegard of Bingen and Gendered Theology in Juddaeo-Christian Tradition*, Clayton, Victoria: Centre for Studies in Religion and Theology - Monash University, 1995; Victoria Cirlot, «Hildegard von Bingen y Juan de Patmos: la experiència visionària en el siglo XII», *Revista chilena de literatura*, 63 (2003), p. 109-129; Bernard McGinn, «Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete», dins: Haverkamp (ed.), *Hildegard of Bingen in ihren historischen Umfeld*, cit., p. 320-350; Adelgundis Führkötter, *Hildegard of Bingen*, Salzburg: Otto Müller, 1972; Georgina Rabassó, «Escriptura i interioritat en Hildegarda de Bingen», dins: Fina Birulés i M. Isabel Peña Aguado (ed.), *La passió per la llibertat. Acció, passió i política. Controvèrsies feministes*, Barcelona: Publicacions de la UB, p. 311-315; «Thérèse de Hemptinne i Maria Eugenia Góngora Díaz (ed.), *The Voice of Silence. Women's Literacy in a Men's Church*, Turnhout: Brepols, 2004, entre d'altres.

1.1.2. De l'experiència cognoscitiva a l'epistemologia mística

Hildegarda va escriure habitualment des de la perspectiva del seu do visionari, però en ocasions també va reflexionar sobre ell. Va elaborar la majoria de les obres a partir d'una experiència místico-cognoscitiva determinada, i la va analitzar en diversos passatges dels seus escrits, tot esbossant una epistemologia basada en la pròpia experiència. Com veurem, el primer esglaó de l'esmentada epistemologia mística són els sentits «interiors», els sentits espirituals que permeten de veure l'invisible i escoltar l'inaudible. El context en què aquesta manera de *mirar* i d'*escoltar* pren un sentit ple és en la meditació.⁵⁰ Què són i on es situen exactament aquestes «sentits» per a Hildegarda (s'identifiquen amb la imaginació? formen part de les capacitats de l'ànima?) és difícil de determinar des del punt de vista de l'epistemologia clàssica, malgrat que es tracta d'un motiu recurrent en la tradició mística. Aquesta temàtica requeriria una anàlisi monogràfica en la qual no puc entrar aquí, de manera que em cenyiré a la formulació de l'autora.

Per a Hildegarda, la vista i l'oïda són els sentits interiors principals, i es troben connectats amb la racionalitat i la memòria. És a dir, a partir de la contemplació auditiva de la revelació (que es manifesta en forma d'imatges, de sons i paraules), aprehèn (*intelligere* és el verb que empra reiteradament) el missatge revelat i reté durant molt de temps a la seva ànima el que ha vist i escoltat. En conseqüència, l'aprehensió de la veritat conserva l'empremta *sensorial* de la contemplació auditiva de la qual parteix. Arran de la reflexió que li suscita la pròpia experiència místico-cognoscitiva, Hildegarda moldeja la seva epistemologia mística. A més a més, n'extreu una proposta hermenèutica, que consisteix en interpretar les sagrades escriptures i desvelar-ne nous «misteris», continguts essencials per als fidels que els savis i els doctes, tot i la seva erudició, no han manifestat. Per tal de contextualitzar l'esmentada experiència místico-cognoscitiva, així com la seva proposta d'una epistemologia mística, cal introduir abans el context en què va rebre aquella «revelació» i les circumstàncies en què la va posar per escrit.

⁵⁰ Existeix nombrosa literatura complementària rellevant sobre la qüestió dels «sentits interiors», una temàtica que entronca amb estudis d'història de l'art medieval, com mostra el llibre de Jeffrey F. Hamburger, *The visual and the visionary: art and female spirituality in late medieval Germany*, Nova York - Cambridge (MA): Zone Books - MIT Press, 1998. Sobre la relació entre els sentits interiors, l'art i la devoció a l'Edat Mitjana, vegeu un estudi recent de Beth Williamson que conté, també, una notable actualització bibliogràfica. Beth Williamson, «Sensory Experience in Medieval Devotion: Sound and Vision, Invisibility and Silence», *Speculum*, 88/1 (2013), p. 1-43. En particular, sobre Hildegarda de Bingen, vegeu Margot Schmidt, «Zur Bedeutung der geistlichen Sinne bei Hildegard von Bingen», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 117-142.

Per fer-ho, el primer referent és necessàriament la «Protestificatio» del *Sciuias*, on l'autora descriu de quina manera es va produir l'experiència místico-cognoscitiva que va determinar l'inici del llibre i de la seva activitat literària amb les següents paraules:

Factum est in millesimo centesimo quadagesimo primo [...] anno [...], maximae coruscationis igneum lumen aperto caelo ueniens totum cerebrum meum transfudit et totum cor totumque pectus meum uelut flamma non tamen ardens sed calens ita inflammavit, ut sol rem aliquam calefacit super quam radios suos ponit. Et repente intellectum expositionis librorum, uidelicet psalterii, euangelii et aliorum catholicorum tam ueteris quam noui Testamenti uoluminum sapiebam, non autem interpretationem uerborum textus eorum nec diuisionem syllabarum nec cognitionem casuum aut temporum habebam.⁵¹

A la primera miniatura del manuscrit del *Sciuias* que van escriure i il·luminar al *scriptorium* de Rupertsberg sota la supervisió de l'autora, es representa Hildegarda asseguda a l'interior d'una capella tot sostenint les tauletes de cera on escrivia les seves visions-audicions [Làm. 4].⁵² L'acompanya el seu primer secretari, Volmar, a qui es mostra atent i preparat per a la transcripció tot sostenint entre les mans un pergami.⁵³ Hildegarda rep les flames de la inspiració divina, que li vessen al damunt dels ulls i recorden les flames de l'Esperit Sant que atorgaven als apòstols el do de llengües.⁵⁴ Aquella imatge del *Sciuias* és anàloga a un detall de la miniatura que il·lustra la primera visió del *LDO* al còdex de Lucca [Làm. 5], datat del segle XIII, en la qual apareix Hildegarda rebent la inspiració i acompanyada per Volmar i per una altra col·laboradora a qui es menciona a l'inici de l'obra.

⁵¹ *Sciuias*, Prot., p. 3-4, l. 24-35: «Va succeir que, en l'any 1141 [...], em va arribar arribà del cel obert una claredat ígnia enlluernadora. Va amarrar tot el meu cervell i, com la flama que sense cremar escalfa, va inflamar el meu cor i el meu pit sencers, de la mateixa manera que el sol escalfa les coses en estendre els seus raigs sobre elles. I de sobte vaig saber entendre l'explicació de les escriptures: els Salms, els Evangelis i tots els altres llibres catòlics tant de l'Antic com del Nou Testament, malgrat que no disposava de la interpretació de les paraules dels seus textos ni de la divisió de les síl·labes, ni del coneixement dels casos o dels temps».

⁵² Les dades de les il·lustracions procedents de manuscrits que comento en el treball es recullen a peu d'imatge, a l'Apèndix. Així mateix, les dades completes de cada manuscrit es troben a l'apartat 1.1 de la Bibliografia.

⁵³ Aquesta miniatura il·lustra elements del procés d'escriptura (com ara l'ús de tauletes de cera, que podien servir per escriure i també per dibuixar-hi) de les obres d'Hildegarda, que complementen les informacions que aporta la «Protestificatio». Sobre les qüestions relatives al procés d'escriptura i als seus col·laboradors, vegeu Albert Derolez, «Deux notes concernant Hildegarde de Bingen», *Scriptorium*, 27 (1973), p. 291-295; Ildefons Herwegen, «Les collaborateurs de sainte Hildegarde», *Revue Bénédictine*, 21 (1904), p. 192-203, 302-315, 381-403.

⁵⁴ Ac 1, 2-4.

La col·laboradora a la qual Hildegarda al·ludeix al *Sciuias*, encara que no apareix representada a la miniatura corresponent, és probablement la seva deixeble Ricarda de Stade, a qui descriu com una «noia noble i de bons costums».⁵⁵ En l'«Incipit» del *LVM* –del qual no es coneixen manuscrits il·luminats– fa referència tant a la testimoniança de Volmar com a la d'«aquella mateixa noia que em feia d'assistent».⁵⁶ La col·laboradora que esmenta en el *LVM* segurament és la mateixa *puella* que refereix en el «Prologus» del *LDO* i que figura en la part inferior de la miniatura corresponent. Tanmateix, en cas que en el *Sciuias* es referís a Ricarda, la que esmenta en les obres posteriors no ho hauria de ser, ja que aquella va morir l'any 1152, poc després de finalitzar-se la redacció del *Sciuias*.⁵⁷ En el *LDO* l'autora explica que el seu retorn a l'escriptura va comptar amb la testimoniança de Volmar i també «amb el d'aquella noia de la qual vaig fer menció en [el llibre de] visions anterior».⁵⁸

Tot sembla indicar que es tracta de dues col·laboradores diferents: Ricarda i una altra dona. La col·laboradora, d'identitat desconeguda, esmentada en el *LDO* no es refereix, en canvi, a l'«Epilogus» de l'obra, on Hildegarda indica la mort de Volmar i fa menció dels «savis» que la van ajudar posteriorment tot escoltant i anotant les seves paraules⁵⁹ sense alterar-ne el significat genuí. A la literatura crítica s'ha tractat i debatut extensament la qüestió de la participació dels col·laboradors –no tant en el cas de les col·laboradores–⁶⁰ en l'elaboració dels escrits d'Hildegarda. Al final del *LDO* l'autora deixa clar que no podien efectuar alteracions al text original; insisteix en aquest punt, ja

⁵⁵ *Sciuias*, Prot., p. 5, l. 79-86: «Sed ego [...] ita quod tandem multis infirmitatibus compulsus, testimonio cuiusdam nobilis et bonorum morum puellae et hominis illius [...], manus ad scribendum apposui».

⁵⁶ *LVM*, Incipit, p. 9, l. 26-29: «Et ego [...] testimonio hominis illius quem, ut in prioribus uisionibus prefata sum, occulte quesieram et inueneram, et testimonio cuiusdam puellae mihi assistentis, manus ad scribendum apposui».

⁵⁷ Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. XXXVI.

⁵⁸ *LDO*, Prol., p. 46, l. 27-32. Cito un fragment més extens: «Ego igitur paupercula et inbecillis forma testificante homine illo, quem, uelut in prioribus uisionibus meis prefata sum, occulte quesieram et inueneram, testificante etiam eadem puella cuius in superioribus uisionibus mentionem feci, quamplurimis infirmitatibus contrita manus tandem ad scribendum tremebunda conuerti». Cal fer algunes breus consideracions al respecte. Pel que fa a les funcions, en les tres obres indica que tant Volmar com l'altra col·laboradora desenvolupen la funció de *testificare*, mentre que al *LMV* precisa la tasca de la col·laboradora amb el verb *assistere*. En cas que la dona mencionada en el *Sciuias* no fos Ricarda, podria haver estat una i la mateixa col·laboradora a totes tres obres. Crida l'atenció que, malgrat que havien transcorreguts tants anys entre un llibre i l'altre, l'autora sempre les refereixi amb la mateixa denominació (*puella*) i també el fet que, a diferència de Volmar, mai no les designi pel seu nom.

⁵⁹ *LDO*, Epilogus, p. 464, l. 16-33.

⁶⁰ Sobre la tasca de les dones als *scriptoria*, vegeu Alison I. Beach, *Women as scribes: book production and monastic reform in twelfth-century Bavaria*, Cambridge - Nova York: Cambridge University Press, 2004.

que cal no oblidar que concebia els seus escrits com el fruit d'una revelació.⁶¹ En rebre la inspiració divina, ens diu, comprenia «de sobte» el sentit profund de l'Escriptura. Ella es presentava, recordem, com una dona «indocta» i, segons la tradició dels profetes, el do només instrueix qui és ignorant en sentit humà. De manera que la suposada ignorància d'Hildegarda és la prova que li permetia d'afirmar que «Déu» parlava per boca seva. En tot allò que sap, repeteix, ha estat instruïda per la saviesa divina.

En una carta del 1175 dirigida a Guibert de Gembloux, Hildegarda respon a l'interès del monjo a propòsit de diverses qüestions relatives al fenomen visionari⁶² i descriu la llum d'on provenia la *uisio*. Assegura que sempre veia en la seva ànima l'*umbra uiuentis luminis*⁶³ i que aquesta llum mai no l'abandonava,⁶⁴ i també afirma que havia percebut en alguna ocasió un altre tipus de llum, que anomena *lux uiuens*.⁶⁵ Quan percebia les visions en l'«ombra de la llum vivent», Hildegarda veia, oïa i sabia simultàniament (*simul uideo et audio ac scio*). Però quan ho feia en la pròpia «llum vivent», aquesta manifestava una força molt més poderosa i aconseguia eradicar-li la tristesa i el dolor.⁶⁶ La nítida separació que Hildegarda efectua entre l'aprehensió de

⁶¹ *LDO*, III, 5, xxxviii, p. 462-463, l. 40-46: «Vnde nullus hominem tam audax sit, ut uerbis huius scripturę aliquid augendo apponat uel minuendo auferat, ne de libro uite sub sole est deleatur; nisi propter excribationem litterarum aut dictiorum, quę per inspirationem Spiritus Sancti simpliciter prolata sunt, fiat. Qui autem aliter presumpsuerit, in Spiritum Sanctum peccat. Vnde nec hic neque in futuro seculo illi remittetur».

⁶² *EPS*, 103R, p. 258-265.

⁶³ *EPS*, 103R, p. 261, l. 78-81: «Lumen igitur quod uideo, locale non est, sed nube que solem portat multo lucido, nec altitudinem nec longitudinem nec latitudinem in eo considerare ualeo, illudque umbra uiuentis luminis mihi nominatur». Malgrat que l'anomena «ombra», Hildegarda la concep en realitat com una «llum», tal com afirma a l'inici de la citació. L'ombra de la llum vivent és una llum ombrívola o una ombra lluminosa, com la que es produeix quan un núvol amortigua la llum del Sol. Són les seves paraules: «umbra uiuentis luminis [...] uideo uelut in lucida nube fimamentum absque stellis aspiciam» (*EPS*, 103R, p. 262, l. 111-112). Amb aquesta imatge Hildegarda mostra les limitacions de les capacitats humanes en l'aprehensió de la divinitat, fins i tot en el cas de rebre el do de la inspiració.

⁶⁴ *EPS*, 103R, p. 263, l. 110-111: «Anima autem mea nulla hora caret prefato lumine quod umbra uiuentis luminis uocatur».

⁶⁵ *EPS*, 103R, p. 263, l. 97-98: «Et in eodem lumine aliam lucem, que lux uiuentis mihi nominata est, interdum et non frequenter aspicio».

⁶⁶ *EPS*, 103R, p. 261-262, l. 78-102. Charles Singer va analitzar l'experiència místico-cognoscitiva descrita per Hildegarda de Bingen des d'una perspectiva psicològica, i va fonamentar la seva hipòtesi en les imatges del manuscrit il·luminat del *Sciuias*. Singer considerava que Hildegarda patia escotoma centellejant d'acord amb el que posa de manifest l'experiència lumínica descrita i il·lustrada. Charles Singer, «The Scientific Views and Visions of St. Hildegard of Bingen», cit., p. 53. El fenomen de les visions s'analitza també des del punt de vista dels estats al·lucinatoris que produeixen algunes malalties a: Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 108-112. Segons Peter Dronke, Singer no va saber distingir entre la patologia d'Hildegarda i la seva aportació intel·lectual. Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge - Nova York: Cambridge University Press, 1984; trad. cast.: *Las escritoras de la Edad Media*, trad. Jordi Ainaud, Barcelona: Crítica, 1994, p. 204. L'any 1985 Oliver Sacks va recuperar i difondre la interpretació de Singer, però considero que és més imprecís que aquell. Sacks, qui afirma (erròniament si es pren com una generalització) que Hildegarda tenia experiències extàtiques, ni tan sols cita directament l'obra d'Hildegarda, sinó que sempre es remet a Singer, i no elabora una

l'*umbra uiuentis luminis* i la de la *lux uiuens* sembla que s'inspira en la distinció que Agustí d'Hipona efectua entre tres tipus de visió: *corporale, spirituale* i *intellectuale*,⁶⁷ amb cadascuna de les quals vincula un tipus de llum: *aetherea, sensuale* i *rationale*, respectivament.⁶⁸ La separació que Agustí estableix entre els darrers dos tipus de *uisio* i de *lux*, podria haver influït en la manera com Hildegarda conceptualitza la seva experiència quan la descriu.⁶⁹ Així mateix, utilitza recursos de la teologia negativa en descriure la pròpia experiència mística. En particular, l'expressió «ombra de la llum vivent» presenta reminiscències de la teologia negativa de Pseudo Dionís Areopagita i, en concret, de la imatge de la tenebra lluminosa.⁷⁰

Un cop Hildegarda ha descrit els dos tipus de llum, que associa amb la inspiració divina i amb la visió de la divinitat en ella mateixa, respectivament, procedeix amb l'explicació relativa al desenvolupament del seu procés místico-cognoscitiu. Afirmar que la percepció interior és alhora visual i auditiva, i al mateix temps que es produeix aquesta aprehensió en l'ànima, les facultats sensorials mantenen el seu complet exercici. En aquest estat de consciència inspirada⁷¹ Hildegarda presenta una experiència mística i cognoscitiva singular, que no anul·la els sentits corporals:

Ista autem nec corporeis auribus audio nec cogitationibus cordis mei, nec ulla collatione sensuum meorum quinque percipio, sed tantum in anima mea, apertis exterioribus oculis, ita ut numquam in eis defectum extasis patiar; sed uigilanter die ac nocte illa uideo.⁷²

contribució original pel que fa a la interpretació dels continguts de l'obra hildegardiana. Vegeu Oliver Sacks, «The Visions of Hildegard», dins: *The man who mistook his wife for a hat and other clinical tales*, Nova York: Perennial Library, 1985; trad. cat.: «Les visions d'Hildegarda», dins: *L'home que va confondre la seva dona amb un barret*, trad. Margarida Trias, Barcelona: Proa, 1998, p. 209-213; 212.

⁶⁷ Agustí d'Hipona, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII, 7, 16, ed. Martine Dulaey i Jean-Marie Salamito, dins: Augustin d'Hippone, *De Genesi ad litteram libri duodecim. La gènese au sens littéral en douze livres*, 2 vol., ed. Ilatí/fr., (BA, 48-49), Turnhout: Brepols, 2000-2001 (1a ed. 1972), vol. 2; trad. cast.: San Agustín, *Obras completas xv: Escritos bíblicos (1.º). De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra*, ed. Ilatí/cast., ed. Balbino Martín, Madrid: BAC, 1957.

⁶⁸ Agustí d'Hipona, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, V, 25, ed. Martine Dulaey i Jean-Marie Salamito, dins: Augustin d'Hippone, *De Genesi contra Manichaeos. De Genesi ad litteram imperfectus liber. Sur la Genèse contre les Manichéens. Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, ed. Ilatí/fr., (BA, 50), Turnhout: Brepols, 2005; trad. cast.: San Agustín, *Obras completas xv: Escritos bíblicos (1.º)*, cit.

⁶⁹ Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 66-72.

⁷⁰ Pseudo Dionísio Areopagita, *Obras Completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, ed. Teodor H. Martín-Lunas, Madrid: BAC, 2002.

⁷¹ Régine Pernoud, *Hildegarda de Bingen: Una consciencia inspirada del siglo XII*, cit.

⁷² *EPS*, 103R, p. 261, l. 70-75: «No escolto aquestes coses [durant les visions] amb les oïdes corporals ni amb els pensaments del meu cor i no percebo res per la combinació dels meus cinc sentits, sinó en la meua ànima, amb els ulls exteriors oberts. De tal manera que mai no he sofert la manca de l'èxtasi, sinó que les veig desperta tant de dia com de nit». M'he servit de la traducció castellana de Victoria Cirlet: *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. Victoria Cirlet, Madrid: Siruela, 2001 (1a ed. 1997),

En aquest fragment, on exposa de quina manera la seva ànima rep la revelació, dissocia de manera explícita la seva experiència cognoscitiva d'altres, i de l'èxtasi en particular, un fenomen caracteritzat per la pèrdua momentània de consciència. En un altre passatge, que podem llegir a l'inici del *Sciuias*, posava ja de manifest la important activitat dels sentits «interiors» en la captació de la revelació divina. Mentre que al passatge citat situa aquestes visions-audicions en l'ànima (*in anima mea*), en un altre text, en canvi, les vincula amb l'activitat de la ment (*in pura mente*):

Visiones uero quas uidi, non eas in somnis, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepi, sed eas uigilans et circumspecta in pura mente, oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis, secundum uoluntatem Dei accepi.⁷³

El sentits que menciona, la vista i l'oïda interiors, s'exposen a la revelació divina en un estat de consciència. I si el subjecte és conscient, la facultat racional es troba en ple exercici. Segons l'autora, els continguts de la revelació no es copsen a través de l'activitat aïllada de la racionalitat, sinó que en l'*intelligere* la racionalitat es troba connectada amb l'ànima (en tant que en ella té lloc la contemplació auditiva de la veritat) i amb el cos (ja que, per a Hildegarda, els sentits espirituals i els corporals no es troben nítidament separats).⁷⁴ Si analitzem pas a pas l'esmentada operació cognoscitiva advertim que, en primer lloc, el subjecte *percep* la revelació per mitjà dels sentits interiors (veu i escolta el que la divinitat li transmet), en segon lloc, *entén* el que aquelles imatges i sons signifiquen i, finalment, ho *recorda* perquè ha *après* quelcom

p. 151. Només en una ocasió Hildegarda al·ludeix a l'experimentació d'un estat extàtic: «Subsequenti demum tempore mysticam et mirificam uisionem uidi, ita quod omnia uiscera mea concussa sunt et sensualitas corporis mei extincta est, quoniam scientia mea in alium modum conuersa est, quasi me nescirem» (*VSH*, II, XVI, p. 43, l. 2-5).

⁷³ *Sciuias*, Prot., p. 4, l. 43-47: «Però les visions que vaig veure no les vaig percebre en somnis, ni dormint, ni en el deliri, ni amb els ulls i les oïdes de l'home exterior, ni tampoc en llocs amagats. Sinó que les vaig percebre desperta i circumspecta amb la ment pura, amb els ulls i les oïdes de l'home interior, en llocs oberts, segons era la voluntat de Déu».

⁷⁴ Recordem que en l'experiència místico-cognoscitiva d'Hildegarda els sentits externs no queden anul·lats, sinó que es mantenen actius durant la contemplació auditiva interna. Així mateix, Hildegarda estableix un correlat entre els dos tipus de sentits en el pla moral. Els sentits corporals guien l'ésser humà en l'àmbit mundà, material, i de manera anàloga les virtuts (els sentits de l'ànima?) el guien en l'àmbit moral (*Sciuias*, III, 3, III, p. 375, l. 170-171). Vegeu el següent estudi sobre la complexa temàtica dels sentits en el corpus visionari hildegardià: María José Ortúzar, «Der Gebrauch der Sinne in den visionären Schriften Hildegards von Bingen (1098-1179): Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung», Tesi doctoral, Universität Trier, 2010. Agraeixo a la Dra. Ortúzar la conversa mantinguda a Leipzig el 30 de juliol de 2012, i el material bibliogràfic proporcionat.

que abans *ignorava*. En cadascuna de les fases esmentades hi ha una manca de nitidesa en la recepció cognoscitiva, és a dir, la percepció dels continguts revelats s'efectua sempre d'una manera difusa i l'aprehensió mai no és completa. Així ho mostra a la descripció de la *uisio*, on emprà partícules típiques del discurs al·legòric com ara *uelut*, *ut* i *quasi*, que indiquen, també, incertesa i incapacitat de precisar l'objecte de coneixement. Certament, la comprensió es troba subjecta a les limitacions inherents a l'enteniment humà i, a més a més, el saber al qual pot aspirar és infinitament inferior a la saviesa divina. Per tant, es tracta d'una operació místico-cognoscitiva que, d'una banda, adverteix i accepta els límits de les capacitats humanes, i de l'altra, s'erigeix com la manera més adequada de conèixer la divinitat i la revelació.

Fins aquí s'ha analitzat el procés místico-cognoscitiu descrit per Hildegarda tot distingint-ne tres fases: percepció interior, comprensió i aprenentatge. De fet, en són quatre, si tenim en compte la fase prèvia: el reconeixement de la pròpia ignorància i l'actitud d'humilitat vers el coneixement. Tanmateix, Hildegarda no concep la seva experiència com una teoria del coneixement formada per una successió d'estadis, sinó que la seva epistemologia mística és integrada per una única operació que es produeix de sobte (*repente*).⁷⁵ Escriu l'autora: «I simultàniament veig, escolto i sé, i gairebé en el mateix moment aprenc allò que sé»,⁷⁶ un *saber* que és, en aquest cas, sinònim de *comprendre*. En conseqüència, el procés cognoscitiu que a l'anàlisi detallada es dilatava en tres fases, queda comprimit, segons refereix l'autora, en una operació única i quasi immediata. El resultat d'aquella operació cognoscitiva és una *evidència* entesa com a contemplació auditiva de la veritat, en la qual els sentits «interiors» es connecten, per mitjà de la racionalitat i de la memòria,⁷⁷ amb l'*intelligere*. És una il·luminació mística de l'ànima, certament, però la persona que la rep es troba conscient, «amb la ment pura», és a dir, en estat d'atenció. En conclusió, observem que de l'exposició d'Hildegarda sobre la pròpia experiència místico-cognoscitiva se'n pot extreure, de fet, una epistemologia mística. Les dues idees fonamentals d'aquesta teorització són, d'una banda, la seva tematització dels sentits interiors –en especial, de l'oïda espiritual i intel·lectual– i, de l'altra, la seva concepció de la *racionalitas*.⁷⁸ Podríem dir que, en el

⁷⁵ *Sciuias*, Prot., p. 4, l. 30-33: «Et repente intellectum expositionis librorum [...] sapiebam».

⁷⁶ *EPS*, 103R, p. 262, l. 86-92. Vegeu la citació del fragment *infra*, p. 69, n. 126.

⁷⁷ La immediatesa de la revelació es combina amb la perdurabilitat dels continguts revelats en la seva memòria (*EPS*, 103R, p. 261-262, l. 84-85), la qual cosa es correspon amb el llarg procés d'escriptura de cadascuna de les obres de visions, que es va dilatar durant anys.

⁷⁸ La noció de la *racionalitas* referida a l'àmbit cosmològic s'analitza al subapartat 2.1.4 del quart capítol, i referida a l'àmbit antropològic, al subapartat 3.3.1 del quart capítol. D'altra banda, Hildegarda tracta

context de la tradició mística femenina, trobem en Hildegarda un precedent tant de la línia que reforça l'experiència místico-sensorial representada per Juliana de Norwich (1342-c. 1416), com de la línia místico-racional representada per Margarida Porete (d. 1310), segons la qual Raó queda il·luminada per Amor –o Caritat, segons Hildegarda.

Si ens atenem a les categories agustinianes mencionades més amunt, l'experiència visionària d'Hildegarda se situaria entre la visió *spirituale* (associada amb la profecia i vinculada amb imatges i amb d'altres elements de mediació) i la *intellectuale* (la visió de Déu mateix), que és corresponen respectivament, com indicava, amb la contemplació de l'«ombra de la llum vivent» i de la «llum vivent». Pel que fa a la visió intel·lectual, cal advertir de quina manera insisteix Hildegarda a posar en relació la seva experiència místico-cognoscitiva amb l'acció d'*intelligere*. Segons relata, en la seva experiència tots dos sentits són actius per igual: la vista contempla el contingut de la visió i l'oïda atén el relat de la «veu del cel»; tots dos fan possible l'*intelligere*.⁷⁹ Per tant, la seva no és només una «visió intel·lectual», sinó també una «audició intel·lectual», perquè tant la visió com l'audició són mitjans pels quals rep la revelació procedent de la Saviesa divina.⁸⁰ En particular, l'*auditio* li procura la *intellectio* de la *uisio* i la *uisio* permet la memorització dels continguts de l'*auditio*, que són, de fet, els comentaris a la descripció de la visió. El lloc privilegiat que Hildegarda concedeix al sentit auditiu, compartit amb el de la vista, és poc habitual en les teories de la metafísica dels sentits de les tradicions clàssica i cristiana, en les quals l'oïda acostumava a ocupar el segon lloc de la jerarquia –a diferència de les tradicions jueva i musulmana, en les quals l'oïda ocupa un lloc primordial.⁸¹ L'aspecte oral i auditiu s'atenua amb freqüència en l'exegesi dels textos

sobre els «ulls corporals» i «espirituals» en l'epístola que va adreçar als monjos de Villers vers el 1176-1178 (vegeu el subapartat 2.2.2 del tercer capítol). En una de les respostes a les *quaestiones* formulades pels monjos, Hildegarda assenyala: «Spirituales oculi, scientia rationalis animae sunt, qui nequaquam corporalia, ut sunt, videre possunt, sicut etiam caecus exterioribus oculis nin videt, sed quod tantum per auditum, quae videntur, intelligit et cognoscit» (*SQ*, 32, col. 1051c).

⁷⁹ *LDO*, III, 5, II, p. 406, l. 1: «O homo, audi et intellige uerba illius». El vincle de la visió (encara que no tant de l'audició) amb l'acció de l'enteniment s'analitza, des d'una perspectiva hermenèutica, a Maura Zátanyi, «*Vidi et intellexi*», cit.

⁸⁰ Hildegarda assenyala l'activitat intel·lectual d'ambdós sentits a *ESSA*, p. 121, l. 328-330: «Per uisum enim homo creaturas *cognoscit*, per auditum uero *rationalitas* ei narrat quid hoc sit quod audit»; les cursives són meves. I més avall indica: «per auditum discernit» (*ESSA*, p. 121, l. 143).

⁸¹ En el marc de la cultura cristiana, Gregori I, dit el Gran (c. 540-604), és un dels pocs referents que donen importància al sentit de l'oïda. La iconografia d'aquest pontífex, autor de cants que es consideraven inspirats per l'Esperit Sant, ens el mostra amb un colom xiuxiuejant a la seva orella. El paper de l'oïda en les tres religions monoteistes, que probablement té molta relació amb la lectura en veu alta del respectius llibres sagrats, hauria de ser objecte d'una anàlisi detallada en el camp de la mística compada. Em limitaré aquí, a partir d'una reflexió de la Dra. Rosa Rius, a indicar que l'autora inclou a la seva obra nombroses citacions de l'Antic Testament. A més a més del caràcter profètic dels seus escrits, les referències a profetes com ara Job o David evidencien la implícita incorporació d'elements de la cultura jueva. Pel que fa a la seva postura explícita respecte del judaisme, era la comunament acceptada

hildegardians, probablement perquè des de la Grècia antiga la *theoria* s'ha entès en termes visuals, com a contemplació de la veritat.⁸²

Peter Dronke identifica tres fenòmens interrelacionats en l'ús del terme *uisio*. En primer lloc, la particular capacitat o facultat visionària d'Hildegarda; en segon lloc, la seva experiència d'aquesta capacitat o facultat, i, finalment, el contingut d'aquesta experiència: tot allò que ella veia.⁸³ Tal distinció permet d'articular els àmbits discursius que se solapen en els escrits d'Hildegarda, així com també de dissociar el llegat intel·lectual del fenomen «sobrenatural» pròpiament dit. No obstant, Dronke no insisteix en aquest punt en el fet que a l'experiència hildegardiana la revelació del saber sagrat s'efectua tant per mitjà de «visions» com també d'una transmissió oral. En el plantejament esmentat la *uisio* es desvincula de l'*auditio*, la qual seria, al seu torn, la particular facultat o capacitat auditiva d'Hildegarda, la seva experiència d'aquesta audició, i el contingut d'aquesta experiència: les paraules de la «veu del cel» així com les de les figures que se li apareixien.

L'audició és un aspecte constitutiu, tant com la visió, de l'experiència místico-cognoscitiva d'Hildegarda, i també de la seva expressió escrita. Prova d'això és la vivacitat amb què es presenten en els seus textos les figures allí descrites, la qual cosa es deu en bona mesura al fet que es dirigeixen a Hildegarda –i ella així ho transcriu– en primera persona del singular. Hi intervenen també altres recursos visuals i auditius, com ara els colors curosament escollits, els sons dels fenòmens naturals, les precises ubicacions dels personatges i la qualitat dramàtica de les seves veus. El contingut de les visions-audicions s'analitza atentament en el comentari de les mateixes, referit a cadascun d'aquells detalls. No obstant això, el significat teològic i moral que forneix el comentari no esgota el sentit primigeni de les visions-audicions: la seva capacitat d'induir en qui les llegeix o escolta a retornar sobre elles. L'efecte que cerquen, i produeixen, es imantar l'ésser humà cap a la contemplació espiritual. Marcel Pérès parla d'un magnetisme semblant en el cas de les seves composicions musicals:

pels cristians a la seva època. Sobre la relació d'Hildegarda amb la cultura jueva en el seu context històric, vegeu Angela Carlevaris, «Sie kamen zu ihr, um sie zu befragen. Hildegard und die Juden», dins: Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., p. 117-128.

⁸² Fina Birulés, «Maneres de veure. Tres direccions», *Transversal*, 22 (2003), p. 21-23.

⁸³ Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, cit., p. 203.

La musique d'Hildegarde [...] prend souvent la forme d'une déclamation lente et solennelle destinée à permettre à l'auditeur d'intégrer chaque mot et de laisser éclore en son esprit l'image qui en prenant vie pourra être contemplée.⁸⁴

Hildegarda es presentava, com hem vist, com un simple «receptacle de fang» que recollia les revelacions divines i les transmetia sense variar-ne la forma ni tampoc el «sentit». Tanmateix, les seves obres evidencien un procés d'organització dels materials, una labor de correcció i, en definitiva, una dedicació a l'escriptura que es va perllongar durant anys. Els escrits per al llibre no semblen haver arribat a la seva forma definitiva per mitjà d'un mètode additiu, ni l'escriptura hildegardiana suggereix que sigui purament la transcripció d'un dictat diví, sinó una transmissió que ha produït en ella un aprenentatge interior. Explicita que les correccions dels seus textos eren exclusivament gramaticals i no permetia que alteressin el significat dels mateixos. La fidelitat conceptual a la paraula divina és el punt de partida de l'escriptura hildegardiana, si bé la imaginació de l'autora juga un paper essencial en el procés creatiu. No escriu *secundum intellectum humanae adinventionis*,⁸⁵ és a dir, segons l'*adinventio* entesa com a «invenció», «descobriment» o fantasia, afirma. Si bé, la contemplació i l'audició de la saviesa divina la duen, de fet, a exercitar una imaginació especulativa que es plasma en la forma d'imatges i de sons que tracen un camí de retorn vers els misteris divins.

⁸⁴ Ensemble Organum, *Hildegard von Bingen: Laudes de Sainte Ursule* (CD), direcció de Marcel Pérès, Arles, 1997, p. 6: «La música d'Hildegarda [...] pren sovint la forma d'una declamació lenta i solemne destinada a permetre que l'oïdor integri cada paraula i deixi despertar en el seu esperit la imatge que, en prendre vida, podrà ser contemplada». Perès és músic, musicòleg i director de l'Ensemble Organum, un conjunt de música medieval que ha enregistrat una part del repertori musical d'Hildegarda de Bingen. Citat a Rosa Rius Gatell, «Armonías y disonancias en el cosmos de Hildegarda de Bingen», *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 16 (1999), p. 35-52; 10.

⁸⁵ *Sciuias*, Prot., p. 3, l. 12-13. Vegeu la citació del fragment *supra*, p. 47, n. 32.

1.1.3. *Magistra nescia i indocta de philosophis*

L'extens corpus que ens ha llegat Hildegarda de Bingen posa de manifest el seu exercici de llibertat i d'autoritat,⁸⁶ així com, de retruc, la rica activitat que es duia a terme en els monestirs femenins medievals. En particular, la forma de vida benedictina, articulada per l'*ora et labora*, comprèn un temps per a la lectura tant en grup com en solitari, així com per a la meditació individual i per al sermó sobre les lectures realitzades. D'altra banda, dediquen una bona part de temps a activitats manuals, que inclouen tant l'artesanía com la còpia de manuscrits i, fins i tot, l'activitat literària. Entre les tasques comunitàries descrites a la *Regla* de Benet de Núrsia (480-547) hi ha, també, la pràctica mèdica associada a l'assistència de les persones malaltes.⁸⁷ El comentari d'Hildegarda a la *Regla* no tracta sobre aquelles qüestions precises,⁸⁸ però coneixem, per altres vies, la intensa activitat espiritual, intel·lectual i creativa que es vivia a Rupertsberg. De fet, l'elaboració i la il·luminació de manuscrits en l'*scriptorium* del monestir n'és la prova més patent. La vida quotidiana a Rupertsberg es retrata en un passatge de la carta que Guibert de Gembloux va adreçar al seu amic Bovo, on es mencionen diverses de les tasques intel·lectuals, creatives i manuals que incloïa podia incloure l'*ora et labora*.⁸⁹

En termes generals, al segle XII les *magistrae*⁹⁰ exercien un paper formatiu a les *scolae* dels monestirs femenins de manera anàloga a com ho feien els *magistri*⁹¹ en les

⁸⁶ Entre les nombroses contribucions que existeixen en aquest sentit, vegeu, per exemple: Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, cit., p. 200-278; «Medieval Sibyls: Their Character and Their "Auctoritas"», *Studi medievali*, 36 (1995), p. 581-615; Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit, esp. p. 23-46 i 289-301; Mariàn Martinengo, Claudia Poggi, Marina Santini, Luciana Tavernini i Laura Minguzzi, *Libere di esistere. Costruzione femminile di civiltà nel Medioevo europeo*, Torí: Società Editrice Internazionale, 1996; trad. cast.: *Libres para ser: mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, trad. Carolina Ballester Meseguer, Madrid: Narcea, 2000; Barbara Newman, «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», cit.; *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley (CA): University of California Press, 1987; Michela Pereira, «Le visioni di Ildegarda di Bingen», *Memoria. Rivista di storia delle donne*, 5 (1992), p. 34-45; «Profezia e scrittura in Ildegarda di Bingen», dins: *Esperienza religiosa e scritture femminili tra medioevo ed età moderna*. *Quaderni del Dipartimento di scienze storiche, antropologiche, geografiche dell'Università di Catania*, 21 (1992), p. 15-24; «Donne, potere e profezia», *Via Dogana. Revista di Pratica Politica*, 33 (1997), p. 20-21; Rosa Rius Gatell, «Hildegarda de Bingen, una mística que cuenta», *Cistercium*, 219 (2000), p. 663-667; «La sinfonía constelada de Hildegarda de Bingen», cit., p. 124-130.

⁸⁷ Benet de Núrsia, *Regla per als monjos*, 36, 42, 48. Sobre la tradició de medicina benedictina, vegeu Hinrich Schipperges, «Krankheitsurache, Krankheitwesen und Heilung in der Klostermedizin, dargestellt am Welt-Bild Hildegards von Bingen», Tesi doctoral, Universität Bonn, 1951, així com el text de la conferència «Beitrage der Benediktiner zur Medizin des Abendlandes», conservat a la biblioteca l'Abtei St. Hildegard.

⁸⁸ *RSB*. Vegeu la introducció d'Angela Carlevaris, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», dins: Ildegarda di Bingen, *Il centro della ruota. Spiegazione della Regola di San Benedetto*, trad. Angela Carlevaris, Milà: Centro Studi St. Ildegarda, 1977, p. 5-24.

⁸⁹ *GEE*, 38, vol. 2, p. 368, l. 55-62. Vegeu la citació del passatge *infra*, p. 116, n. 300.

⁹⁰ El terme *magistra* designa un rol complex que inclou les funcions de priora, administradora i mare espiritual de les dones de la comunitat cenobítica. En alemany el terme adient és *Meisterin*, no *Lehrerin*. Vegeu Monika Klaes, «Einleitung» a *VSH*, p. 17*-224*; 53*.

dels masculins. D'altra banda, el magisteri monàstic en conjunt es distingia del de les escoles catedralícies, impartit i rebut únicament per homes, i dedicat a l'estudi de les arts liberals. Malgrat els nombrosos estudis especialitzats, el magisteri femení a l'edat mitjana té una escassa presència en els manuals i els llibres de caràcter general, que no reflecteixen el paper tan rellevant que les dones han tingut en la construcció de la història i la tradició cultural, religiosa i intel·lectual europea.⁹² Continua sent insuficient la transmissió en sentit ampli d'aquelles autores i de les seves obres, en les quals trobem un pensament *no previst* i una perspectiva diversa sobre l'espiritualitat dominant.⁹³

El testimoni més destacable i genuí de les activitats intel·lectuals i creatives que duïen a terme les religioses medievals es troba a la documentació que descriu pràctiques concretes de les comunitats cenobítiques⁹⁴ i, així mateix, en les obres que les pròpies *magistrae* van escriure. Aquells escrits sovint es concebien com l'aliment espiritual i intel·lectual de la comunitat, si bé en alguns casos també s'adreçaven a la societat extensa. Hildegarda i d'altres «mestres» coetànies, com ara la benedictina Elisabet de Schönau (1129-1165)⁹⁵ i l'agustina Herrada de Hohenbourg, van escriure diverses obres de contingut espiritual, mistagògic i formatiu. Les dones exercien l'activitat magistral al

⁹¹ El terme *magister* designava un home encarregat de la formació dels monjos en els monestirs masculins i, en particular, a les escoles catedralícies d'ensenyament superior. Les possibilitats de formació que rebien, respectivament, els monjos i les monges era diversa i, en conseqüència, la que impartien també. No era el mateix rebre formació en una escola catedralícia que en un monestir, i, segons sembla tàcitament acceptat, no hauria estat el mateix formar-se en un monestir masculí que en un de femení. Tanmateix, es tracta d'una generalització a investigar i matisar, ja que la formació impartida aïen els monestirs femenins podia assolir també un alt nivell.

⁹² La formació de les monges medievals, així com la tasca formativa que van dur a terme, encara és poc documentada. En els manuals freqüentment s'explica, de forma explícita o implícita, el monacat medieval com a masculí. Vegeu, per exemple: Rafael Ramón Guerrero, *Historia de la Filosofía Medieval*, cit., p. 137-141. Dues monografies interessants, entre moltes d'altres, sobre algunes de les autores medievals i la seva tasca didàctica són: Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, cit.; Martinengo - Poggi - Santini - Tavernini - Minguzzi, *Libres para ser*, cit.

⁹³ Prenc la idea de la llibertat femenina, «no prevista» per l'ordre establert, que conceptualitza Rosa Rius en tractar sobre les humanistes del Renaixement. Vegeu Rosa Rius Gatell, «Introducció», cit., p. 9-17.

⁹⁴ Vegeu la síntesi informativa que Kienzle elabora sobre l'educació als monestirs germànics femenins i on esmenta diversos exemples de les variades activitats que els cenobis femenins pròxims a Hildegarda duïen a terme: Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 30-35.

⁹⁵ A partir de 1157 Elisabet va ser *magistra* a l'abadia benedictina mixta de Schönau, pròxima a Strüth, a trenta-cinc quilòmetres de Bingen. Va escriure diverses obres en llatí i en llengua vernacla: *Libri visionem primus, secundus, tertius*; *Liber viarum Dei* (títol que es fa ressò del *Sciuias*); *Revelatio de sacro exercitu virginum Coloniensium*; *Visio de resurrectione Beate Virginis Marie* (1159); *Epistolae*; *Offenbarungen über das heilige Heer der Kölner Jungfrauen*. Existeixen dues traduccions a llengües modernes de la seva obra completa: Elisabeth von Schönau, *Werke*, ed. Peter Dinzelsbacher i Katholische Kirchenmeinde St. Florin, Kloster Schönau, Paderborn - Munic - Viena - Zuric: Ferdinand Schöningh, 2006; Elisabeth of Schönau, *The Complete Works*, trad. Anne L. Clark, Nova York: Paulist Press, 2000. L'edició en llatí és *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Eckbert und Emecho von Schönau*, 2 vol., ed. F. W. E. Roth, Brunn: Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, 1886, disponible amb accés obert a <<https://archive.org/details/dievisionenderhl00elis>>, consulta: 17.09.2015. *Das Gebetbuch der hl. Elisabeth von Schönau*, ed. F.W.E. Roth, Augsburg: Verlag des Literarischen Instituts von Dr. Max Huttler, 1886, disponible amb accés obert a <<http://www.dilibri.de/id/906942>>, consulta: 17.09.2015.

marge de les institucions escolars masculines, i ho feien fonamentalment en el marc dels respectius monestirs, si bé la seva paraula sovint s'estenia per mitjà dels llibres. A més a més, de manera més habitual del que podríem creure, duïen a terme una tasca exegetica i pronunciaven sermons en els seus cenobis i, com en el cas d'Hildegarda de Bingen, fins i tot prèdiques públiques en catedrals.⁹⁶

La informació que Hildegarda aporta sobre la seva formació posa de manifest algunes ambigüitats. D'una banda, afirma que va rebre una educació inicial de la mà de Jutta de Sponheim (1092-1136) al cenobi femení de Disibodenberg. De l'altra, nega haver rebut una formació «humana» i sosté que va ser instruïda únicament per la «llum vivent» en el seu interior. I, en tercer lloc, en un altre text refereix que va aprendre per mitjà de les obres dels *doctores*, és a dir, de les fonts patrístiques. En canvi, diferencia clarament la seva formació i el seu discurs del dels *philosophi*. En el present subapartat analitzaré la incidència que hauria tingut en Hildegarda cadascuna de les esmentades fonts de coneixement. Així mateix, per tal d'aprofundir en la qüestió de la humilitat inherent a la condició visionària, precisaré de quina manera cal entendre la seva autopresentació com a *magistra nescia, indocta* i *indocta de philosophis*. Si bé, abans de desenvolupar aquests punts, presentaré algunes informacions relatives a la seva mestra Jutta, i als espais que van disposar per tal d'exercir el seu respectiu magisteri.

Entre la documentació conservada sobre Jutta de Sponheim hi ha una *Vita domnae Juttae inclusae*,⁹⁷ hagiografia escrita per un monjo de Disibodenberg, probablement Volmar,⁹⁸ a l'inici de la dècada de 1140 en l'*scriptorium* de l'abadia. Nascuda en el si d'una família de l'alta noblesa bavaresa, filla de Sofia⁹⁹ i Esteve de Sponheim, va ser educada per la seva mare vídua en la lectura de les sagrades escriptures. De la jove Jutta

⁹⁶ Beverly Mayne Kienzle, «The public voices of women in Medieval Society (religion, fine arts, politics)», dins: Berndt - Zátanyi (ed.), *Unversehrt und unverletzt*, cit. Aquesta qüestió es tracta *infra*, p. 85-92.

⁹⁷ Es conserva en dos manuscrits: Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. theol. lat. qu. 141, f. 119r-124v; Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek del Gymnasium Theodorianum, Codex Ba 2, f. 212-215. Edició crítica: *Vita domnae Juttae inclusae*, dins: Franz Staab, «Reform and Reformengruppen im Erzbistum Mainz. Vom "Libellus de Willigisi consuetudinibus" zur "Vita domnae Juttae inclusae"», dins: Stefan Weinfurter (ed.), *Reformidee und Reformpolitik im Spätsalich-Frühstaufigen Reich. Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11. Bis 13. September 1991 in Trier*, Magúncia: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 192, p. 119-187; 172-187. La documentació biogràfica relativa a Jutta de Sponheim i a Hildegarda es recull, en traducció anglesa, a la monografia d'Anna Silvas (ed.), *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, cit. La *Vita domnae Juttae inclusae* (VJ) es referirà segons l'edició de Silvas. Vegeu també Angela Carlevaris, *Die Vision der heiligen Hildegard von Bingen in der Vita Juttae*, ed. Michael Embach, Trier: Paulinus, 2003.

⁹⁸ Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, cit., p. 85.

⁹⁹ VJ, II, p. 66, n. 27: «Sophiam omni prudentia decoratam».

es destaquen qualitats com ara la seva intel·ligència i memòria.¹⁰⁰ Abans de l'enclaustrament a Disibodenberg (1112), Jutta va rebre instrucció de la mà d'Uda de Gölheim, una «vídua»¹⁰¹ que va ser la seva «mare espiritual» (*pia mater*) i que es va fer càrrec de la seva formació durant tres anys.¹⁰² Als 20 anys Jutta va ingressar a Disibodenberg com a *inclusa*,¹⁰³ juntament amb dues oblates (Hildegarda i una altra noia anomenada Jutta), i totes tres vivien en una cel·la annexa al complex monàstic masculí de l'abadia. Segons la *VJ*, patia greus malalties, i gaudia del do de la visió¹⁰⁴ – dues característiques pròpies també d'Hildegarda. El petit cenobi va anar creixent i aquella cel·la es va convertir en una «escola»¹⁰⁵ on exercia com a *magistra sponsaum Christi*. Pel que fa a l'espiritualitat, Jutta posava l'èmfasi en la penitència i en els càstigs corporals, un referent per a la jove Hildegarda i un camí que va decidir no seguir.

L'abadia de Disibodenberg es troba situada a prop d'Odernheim am Glan, allí on el Glan desemboca al riu Nahe. Se'n tenen notícies des del segle VII relacionades amb la vida del monjo irlandès Disibod (619-700), qui va viure com a eremita a la muntanya on posteriorment es va establir el monestir.¹⁰⁶ Al segle XII el monestir havia adquirit unes dimensions considerables, i l'espai que ocuparen Jutta i Hildegarda en els primers temps

¹⁰⁰ *VJ*, II, p. 67.

¹⁰¹ Amb el mot *viduae* es designaven a vegades les *deodicatae* i les *devotae*, dones que no s'havien sotmès a una regla, però que es dedicaven plenament a la seva espiritualitat. Vegeu María-Milagros Rivera-Garretas, «El monacat femení: segles VIII-XII», dins: *Temps de monestirs. Els monestirs catalans entorn l'any 1000*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1999, p. 106-119; 110.

¹⁰² *VJ*, III, p. 68-69. És possible que Hildegarda passés els seus primers anys d'oblata –infant ofert per la família a un monestir– a Sponheim amb Jutta. A la *VSH* s'omet aquest episodi i s'indica directament la «reclusió» a Disibodenberg (*VSH*, I, I, p. 6, l. 15-17; el passatge es cita *infra*, p. 65, n. 109). Sobre aquesta qüestió, vegeu Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, cit., p. xvii i 51; Sabina Flanagan, «Oblation or Enclosure: Reflections on Hildegard of Bingen's Entry into Religion», dins: Audrey Ekdahl Davidson (ed.), *Wisdom which Encircles Circles. Papers on Hildegard of Bingen*, Kalamazoo (Mich.): Medieval Institute Publications - Western Michigan University, 1996, p. 1-14.

¹⁰³ El mot *inclusa*, traduïble per «anacoreta» i «reclusa», implica la idea d'una vida contemplativa en la clausura, si bé no és exactament la pràctica de les «emparedades» que s'estendrà a partir del segle XIII. Vegeu la veu *inclusa* a: Jan Frederick Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus. Lexique latin médiéval. Medieval Latin dictionary. Mittellateinisches Wörterbuch*, 2 vol., ed. C. van de Kieft, rev. J. W. J. Burgers, Leiden: Brill, 2002, vol. 1, p. 682. Trobem diverses informacions sobre la vida d'aquelles religioses al *De institutione inclusarum*, un text escrit vers el 1160-1162 per Aelred de Rievaulx (1110-1167), monjo i abat cistercenc anglès. Vegeu Aelredi Rievallensis, *De institutione inclusarum*, dins: *Opera omnia*, ed. Gaetano Raciti, (CCCM, 1), Turnhout: Brepols, 1971, p. 636-682. Agraeixo a Araceli Rosillo Luque la documentació i els comentaris sobre aquesta qüestió.

¹⁰⁴ *VJ*, III, p. 68.

¹⁰⁵ *VJ*, I, p. 66, n. 25: «Eius scolam ipsius suscepti». L'enclaustrament de les tres noies va iniciar la línia femenina a l'abadia de Disibodenberg.

¹⁰⁶ La primera notícia sobre sant Disibod es troba al martirologi de Raban Maur (780-865), arquebisbe de Magúncia. Vegeu Raban Maur, *Martyrologium*, dins: Rabani Mauri, *Martyrologium. De computo*, ed. John McCulloh, (CCCM, 44), Turnhout: Brepols, 1979, p. 90. Hildegarda va escriure la *Vita sancti Dysibodi episcopi* per encàrrec de l'abat Helenger de Disibodenberg (successor de Kuno) l'any 1170 (*VSD*, p. 86, l. 1-5).

era un annex de dimensions reduïdes.¹⁰⁷ En morir Jutta, per elecció de les monges Hildegarda va ser nomenada *magistra sponsarum Christi*, mestra i mare espiritual de la comunitat. A partir de llavors va exercir les funcions de priora del cenobi femení. Després de superar nombroses dificultats i gràcies a la cessió d'uns terrenys per part de la marquesa de Stade, mare de Ricarda, vers l'any 1150 Hildegarda va fundar el seu propi monestir a Rupertsberg, situat en una zona clau pel que fa a comunicacions, situada en l'encreuament del Rin i el Nahe. Ni aquest monestir ni el que va fundar cap a l'any 1165 a Eibingen, situat a l'altra riba del Rin i a pocs quilòmetres de Rupertsberg, no van obtenir l'estatus d'abadia, en tant que mantenien un vincle amb la de Disibodenberg i amb el seu abat.¹⁰⁸ Per aquest motiu Hildegarda no va ser nomenada pròpiament abadessa, tot i que, de fet, el rol i les funcions que desenvolupava eren molt similars a les de la figura de l'abadessa.

Desconeixem quina va ser exactament la formació que li va procurar Jutta, una dona només sis anys més gran que ella. Entre les poques informacions que ens han arribat se'ns diu que aquella li hauria ensenyat a tocar el saltiri de deu cordes i a llegir els salms de David.¹⁰⁹ Tanmateix, en alguns passatges autobiogràfics Hildegarda sosté que no va rebre cap tipus de formació i afirma que la seva font de coneixement exclusiva era la «veu del cel», ja que, segons diu, només va ser instruïda en l'interior de la seva ànima.¹¹⁰ Trobem aquest doble plantejament en un dels passos autobiogràfics:

In eadem uisione scripta prophetarum, euangeliorum et aliorum sanctorum et quorundam phylosoforum sine ulla humana doctrina intellexi ac quedam ex illis exposui, cum uix noticiam litterarum haberem, sicut indocta mulier me docuerat.¹¹¹

¹⁰⁷ Es conserven restes arqueològiques del complex medieval i de les successives construccions, que són obertes al públic i s'acompanyen d'un petit museu on hi ha algunes peces significatives de la història de l'abadia. Vegeu la documentada recerca històrico-arqueològica de Falko Daim i Antje Kluge-Pinsker (ed.), *Als Hildegard noch nicht in Bingen war. Der Disibodenberg – Archäologie und Geschichte*, Magúncia - Regensburg: Schnell und Steiner-Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2009.

¹⁰⁸ Sobre aspectes territorials d'aquesta regió de la Renània a l'edat mitjana, vegeu el catàleg *Stadt und Burg am Mittelrhein (1000-1600)*, Regensburg: Schnell und Steiner, 2008.

¹⁰⁹ *VSH*, I, I, p. 6, l. 15-20. Cito el passatge corresponent: «Cumque iam fere esset octo annorum conspelienda Christo [...] recluditur in monte cum ipso sancti Disibodi cum pia Deoque dicata femina Iuttha, que illam sub humilitatis et innocentie ueste diligenter instituebat et carminibus tantum Dauiticis instruens in psalterio dechacordo iubilare premonstrabat». No sabem de quina manera Hildegarda va passar, des d'aquesta formació musical inicial fins a l'adquisició de coneixements musicals complexos que li van permetre de dedicar-se a la composició musical.

¹¹⁰ *EPP*, I, p. 4, l. 25.

¹¹¹ *VSH*, II, II, p. 24, l. 88-91: «En aquesta visió vaig comprendre els escrits dels profetes, dels Evangelis i d'altres sants i alguns filòsofs sense cap instrucció humana. I alguna cosa sobre això vaig exposar, quan gairebé no tenia coneixement de les lletres, tal i com m'havia ensenyat la dona indocta».

En el passatge citat nega haver rebut una formació externa i, tot seguit, al·ludeix a l'ensenyament impartit per Jutta, de manera que les dues afirmacions no resulten ser contradictòries per a Hildegarda. Aquesta paradoxa s'entén a partir d'un altre passatge, en el qual indica explícitament que no havia rebut una instrucció magistral (*sine humano magisterio*).¹¹² Per tant, en parlar sobre la seva manca de formació es refereix fonamentalment a la instrucció de tipus escolàstic. En conseqüència, és incert també fins a quin punt Jutta era una dona *indocta*, com la qualifica al passatge citat; certament, és probable que fos una dona culta¹¹³ que, com Hildegarda, tampoc no havia rebut una educació magistral. La pròpia Hildegarda es presentava a ella mateixa com una persona *indocta* i *nescia*, qualificatius amb els quals es definia, no només quan va començar a escriure, sinó durant tota la seva vida. Per aquest motiu, tot i que havia estat instruïda interiorment per la veu del cel¹¹⁴ –és a dir, per la saviesa divina, la font suprema del saber–, es continuava considerant ignorant «en sentit humà». Mancada de la instrucció dels *docti*, que consistia en l'estudi de les arts liberals, Hildegarda deixa de banda les *humanae scientiae*, perquè en realitat no serveixen per aprehendre la divinitat.

Cal tenir en compte la present matisació en situar el discurs de l'autora. D'una banda, es desmarca del coneixement dels *docti* i dels *magistri*, de l'altra, afirma que el seu coneixement procedeix de *Sapientia*, la veritable font de tot coneixement. El seu saber arrela en la ignorància i es manté en la ignorància, però l'experiència visionària-auditiva li procura un aprenentatge *interior*. Les visions-audicions perduren molt de temps a la seva memòria,¹¹⁵ recordem, i vincula l'experiència místico-cognoscitiva amb l'activitat de l'intel·lecte, ja que en nombrosos passatges on descriu l'aprehensió de la veritat revelada a través de la visió i l'audició «interiors» empra les expressions *intelligere* i *intellectum*.¹¹⁶ La seva és una comprensió, en sentit fort, dels continguts revelats per *Sapientia*. En canvi, la ignorància *inalterable* de la qual parla és més aviat el resultat de considerar que la saviesa divina és infinitament superior a les capacitats intel·lectuals humanes. En comparació amb la suprema saviesa de Déu, l'ésser humà és

¹¹² *LVM*, VI, 45, p. 291, l. 886-887.

¹¹³ A la *VJ* (V, p. 72) s'explica que Jutta causava admiració a la gent a causa de la seva saviesa divinament conferida, i per la seva capacitat de discernir en tota situació.

¹¹⁴ *LVM*, Incipit, p. 9, l. 28-29: «Et iterum audiui uocem de celo ad me dicentem et me docentem sic».

¹¹⁵ *EPS*, 103R, p. 261-262, l. 84-86: «Quicquid autem in hac uisione uidero seu didicero, huius memoriam per longum tempus habeo, ita quod, quoniam illud aliquando uiderim et audierim, recordor».

¹¹⁶ Vegeu, entre molts d'altres passatges: *Sciuias*, Prot., p. 4, l. 31; III, 13, p. 629, l. 457; *LVM*, II, 57, p. 106, l. 1195; *LDO*, III, 5, II, p. 406, l. 1. El concepte *intellectum*, i nocions derivades d'aquell, com ara *spiritalem intellectum* (tematitzada, per exemple, a *EE*, <47>, p. 313, l. 19, 37), mereixen un estudi a part. Una primera aproximació a aquella noció es troba a: Angela Carlevaris, «“Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque excribare”», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 29-48; 31, 35, 44 i 46.

un ignorant absolut, però no per això s'ha de deixar d'esforçar per conèixer. La idea de fons del plantejament és, en certa manera, afí a la paradoxa de la *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa (1401-1464).¹¹⁷ Si bé, la d'Hildegarda no és ben bé «docta».

Com ja hem vist, malgrat que Hildegarda va ser receptora de diversos tipus de formació i que els va transmetre com a *magistra*, es presenta a ella mateixa com una persona *indocta*. Fonamentalment per dos motius, recordem: perquè no havia rebut l'educació dels *magistri* i perquè aquella era l'actitud antiintel·lectualista que promovia Bernat de Claravall, referent espiritual de l'època. Un altre dels qualificatius amb què s'autodefinia és *nescia*, sobre el qual cal apuntar diverses consideracions. En una epístola diu que la «veu del cel» no li ensenya les lletres en llengua alemanya i que només sap llegir «en simplicitat» i no descomponent en text (*in abscisione textus*).¹¹⁸ Així mateix, en un altre passatge diu que desconeix l'estructura gramatical de la llengua llatina.¹¹⁹ Es podria pensar que amb tals afirmacions manifesta un total desconeixement de les formes lingüístiques bàsiques. Tanmateix, utilitza precisament l'expressió *abscisione textus*, de manera que aquesta «anàlisi de les parts del text» sembla al·ludir a les normes de l'art retòrica i, en conseqüència, estaria referint un desconeixement concret d'aquelles.¹²⁰ D'altra banda, Hildegarda resta importància a la materialitat del text i distingeix els procediments de la retòrica respecte del seu saber llegir en simplicitat (*scio in simplicitate legere*), que té la capacitat de revelar el significat essencial dels textos.

Un passatge del *LVM* situa el seu discurs en aquella línia, ja que allí es refereix a ella mateixa amb l'expressió «simple en l'ús dels artificis de les paraules» (*simplex in*

¹¹⁷ El pensament d'Hildegarda de Bingen i el de Nicolau de Cusa posen de manifest diverses confluències, com ara la idea de la divinitat com un cercle perfecte. Com a dada històrica, cal indicar que a la biblioteca del St. Nikolaus-Hospital es trobava, a partir de l'any 1465, un manuscrit del *Sciuias* que havia estat copiat al 1210 en l'*scriptorium* de l'abadia de St. Eucari a Trèveris. En conseqüència, com indica Helmut Gestrich, el volum no hauria format part de la biblioteca pròpia del Cusà. Vegeu Helmut Gestrich, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Leben und Werk im Bild*, Magúncia: Verlag Hermann Schmidt, 1993, p. 36-37; agraeixo a Rosa Rius aquest material. Tanmateix, donada la fama d'Hildegarda a Trèveris (ciutat situada a 46 quilòmetres de Bernkastel-Kues) és possible treballar sobre la hipòtesi de la influència d'Hildegarda, tot i que manca encara un estudi comparatiu aprofundit en aquest sentit. Una anàlisi comparativa entre la idea de predestinació en ambdós autors es troba a Viki Ranff, «Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 33 (2012), p. 229-245.

¹¹⁸ *EPP*, 1, p. 4, l. 20-22: «Sed tamen non docet me litteras in Teutonica lingua, quas nescio, sed tantum scio in simplicitate legere, non in abscisione textus».

¹¹⁹ *Sciuias*, Prot., p. 4, l. 33-35.

¹²⁰ No obstant, Carlevaris afirma posteriorment que «Doch die Mittel der Rhetorik fehlen in ihrer Sprache nicht. Mit ihnen verbindet sie ein feines Gespür für den Rhythmus, der dem Fluß ihrer Gedanken entspricht und diese unterstreicht» («Tanmateix, en el seu discurs no hi manquen els recursos de retòrica. Comparteix amb ells una gran sensibilitat pel ritme, que es correspon amb el flux dels seus pensaments i els subratlla»). Angela Carlevaris, «“Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque excribare”», cit., p. 33.

diuerticulis uerborum).¹²¹ Malgrat l'expressivitat i l'elaboració poètica i gairebé plàstica de l'escriptura hildegardiana, el que sembla interessar-li no és la forma que adquireixen els seus escrits, sinó el significat profund que aquella escriptura revela. I, si bé la seva escriptura és impregnada del llenguatge bíblic, això no li suposa una subjecció a normes estilístiques. Hildegarda no cerca persuadir mitjançant una argumentació delitosa, sinó que el que pretén és la conversió de l'ànima dels fidels en la qual vol produir l'encís. En definitiva, la transmissió que busca transcendeix el llenguatge com una instància normativa. La seva escriptura es troba subjecta tan sols a la «literalitat» exigida per la «veu del cel» i al seguiment implícit dels pares de l'Església en l'ús de l'al·legoria. Així, cerca d'exercir sobre qui llegeix o escolta una atracció poderosa cap a les imatges revelades, al·legories d'una veritat suprema que cal desxifrar.

Una altra qüestió a destacar del fragment de la *VSH* citat més amunt és l'afirmació segons la qual l'autora en la *uisio* comprèn els escrits «d'alguns filòsofs» de manera intuïtiva. Com observa Dronke, tal i com es recull aquest passatge en l'anomenat «Fragment de Berlin»¹²² la construcció de la frase és *aliorum sanctorum, et quorundam philosophorum*.¹²³ En contrast, al Riesenkodez la frase s'escriu *aliorum sactorum quorundam philosophorum*,¹²⁴ traduïble per «d'altres sants alguns filòsofs», tot ometent un *et* essencial entre *sanctorum* i *quorundam*. En conseqüència, segons el Fragment de Berlin, no tots els «filòsofs» que Hildegarda va llegir eren «sants». En el Riesenkodez, recordem, es van recollir els escrits d'Hildegarda de cara al procés de canonització i, per aquest motiu, el Fragment de Berlin es podria considerar més pròxim a la formulació original de l'autora.¹²⁵ En qualsevol cas, en el passatge en qüestió Hildegarda efectua un reconeixement del seu accés a determinats escrits filosòfics, la influència dels quals únicament podem trobar de manera implícita en el seu corpus. Tanmateix, malgrat l'esmentat reconeixement, l'autora es desvincula explícitament de la manera d'escriure dels filòsofs, tal i com indica en el passatge següent:

¹²¹ *LVM*, VI, 45, p. 291, l. 883-884. Angela Carlevaris, «Hildegarda e la patristica», cit., p. 67.

¹²² Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. lat. qu. 674, c. 1222/30, f. 1r-24v. La primera contribució sobre el Fragment de Berlin, amb l'edició del mateix, es troba a Heinrich Schipperges, «Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment (Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», dins: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 40/1 (1956), p. 41-77.

¹²³ Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. lat. qu. 674, c. 1222/30, f. 7v.

¹²⁴ *R*, f. 320v.

¹²⁵ Peter Dronke, «Problemata Hildegardiana», cit., p. 107. Meier planteja que l'expressió *quorundam philosophorum* pugui al·ludir, en concret, a Joan Escot Eriúgena, i Sturlese sosté que l'estudiosa no aporta arguments «veritablement demostratius». Vegeu Christel Meier, «Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den figmenta prophetica Hildegards von Bingen», *Frühmittelalterliche Studien*, 19 (1985), p. 466-497; 471, n. 24; Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, cit., p. 166, n. 341.

Et simul uideo et audio ac scio, et quasi in momento hoc quod scio disco. Quod autem non uideo, illud nescio, quia indocta sum. Et ea que scribo, illa in uisione uideo et audio, nec alia uerba pono quam illa que audio, latinisque uerbis non limatis ea profero quemadmodum illa in uisione audio, quoniam sicut philosophi scribunt scribere in uisione hac non doceor.¹²⁶

Ella no pretén formular el seu discurs com ho fan els «filòsofs», terme que en l'època s'associa sobretot a una professió, però sí que tracta sobre les mateixes veritats des d'un discurs que és menystingut per alguns, se'ns diu, a causa de la seva condició femenina i al fet que «no ha estat instruïda per filòsofs».¹²⁷ En tant que dona, no ha estat instruïda pels doctes, i la seva exegesi de les escriptures no consisteix en llegir-les «amb la intel·ligència dels filòsofs».¹²⁸ Tanmateix, caldrà indagar si Hildegarda va restar totalment al marge del discurs filosòfic i, en particular, del de la filosofia de la natura.

¹²⁶ *EPS*, 103R, p. 262-263, l. 86-92: «I simultàniament veig, escolto i sé, i gairebé en el mateix moment aprenc allò que sé. En canvi, allò que no veig ho ignoro perquè sóc indocta. I allò que escric ho veig i ho escolto en la visió, i no poso altres paraules que aquelles que escolto. Ho profereixo amb els mots llatins sense llimar, tal com els escolto en la visió, ja que en la visió no m'ensenyen a escriure com escriuen els filòsofs».

¹²⁷ *EPP*, 2, p. 8, l. 12-15. Cito el passatge corresponent, extret d'una epístola que va adreçar a Eugeni III: «quia multi prudentes de terrenis uisceribus spargunt hec in mutationem mentium suarum propter pauperem formam, que edificata est in costa et que est indocta de philosophis».

¹²⁸ *Sciuias*, II, 1, p. 111, l. 91-93: «in nomine femineo indocta de ulla doctrina carnalium magistrorum, scilicet legere litteras per intelligentiam philosophorum». En el passatge citat utilitza el verb *docere*, però el terme que emprà de manera més significativa per indicar la formació que no havia rebut és *magisterio*, és a dir, la formació dels professors, dels erudits: *LVM*, VI, 45, p. 291, l. 886-887; *EPP*, 1, p. 4, l. 23-25; *Sciuias*, Prot., p. 4, l. 31. Cito un fragment de la *RSB*, p. 67, l. 1-3: «Et ego pauperula feminea forma et humano magisterio indocta ad uerum lumen et ad memoriam beati Benedicti secundum petitionem uestram prospexi». Vegeu Angela Carlevaris, «Ildegarda e la patristica», cit., p. 66-71.

1.2. Aires de reforma i dissidències; temps de profecia i prèdica

El present apartat té com a punt de partida l'atmosfera de reforma espiritual del segle XII, que va estirar l'orde benedictina cap a dos pols diferenciats: d'una banda, la línia cluniacenca, que constituïa la mentalitat dominant, i de l'altra, la línia cistercenca, caracteritzada per l'austeritat i la pobresa espiritual. Hildegarda es va moure en l'espai existent entre els dos extrems de l'orde, sense prendre partit explícitament per cap d'ells en particular. De fet, es va mantenir en contacte amb personalitats d'ambdues línies i, encara que es conserva un comentari a la *Regla* de Benet de Núrsia, que hauria pogut ser indicatiu de la seva orientació dins de l'orde, no se'n treuen fàcils conclusions al respecte. Hildegarda sembla ocupada en la seva pròpia proposta de *renouatio* espiritual, la qual té poc a veure amb un moviment organitzat, però sí que cerca interpel·lar l'ànima de cadascun dels fidels. Certament, la *magistra* no va restar aïllada dels esdeveniments del seu període, sinó al contrari, ja que fins i tot hi va incidir a través del seu rol profètic. Precisament és aquella perspectiva des de la qual formula la seva proposta de «renovació». En el *Sciuias*, en narrar la història de la salvació, presenta la corrupció extrema de la seva època com un signe de l'adveniment *pròxim* de la fi dels temps. Tot reflexionant sobre el judici final i sobre la plenitud dels temps, la profeta proposa una forma de vida preparatòria per a aquells esdeveniments que té a veure amb una vida virtuosa inspirada en la *Virginitas* i en el model de les *uirgines*.

El darrer subapartat tractarà sobre les prèdiques d'Hildegarda de Bingen. Allí es posarà l'accent en el fet que, a diferència del que es pensa comunament, a l'edat mitjana van existir dones predicadores. Hildegarda n'és la més coneguda i probablement ens procura el testimoni més complet; però no va ser l'única. Abans de les beguines, les religioses duïen a terme la prèdica i l'exegesi *intra muros*, una activitat, aquesta, que es designa amb una terminologia indirecta, que cal conèixer per poder-la identificar. En el cas d'Hildegarda, la prèdica mostra la incidència de la seva autoritat en diversos esdeveniments centrals de l'època. Així mateix, les obres de visions posen de manifest de quina manera la vida secular va influir, també, en el seu discurs. En particular, no és casualitat que la seva contraposició pública a la dissidència càtara (temàtica de la prèdica que va realitzar a Colònia al 1163) coincideixi amb l'inici de la redacció del *LDO*. De fet, el nucli de la seva oposició teòrica era la concepció de l'univers creat, que segons el catarisme no pot ser obra de Déu perquè és considerat una realitat indigna. En canvi, en el *LDO* tracta extensament sobre les «obres divines» i indica que el coneixement d'aquelles aproxima l'ésser humà envers el coneixement del seu creador.

1.2.1. Moviments i lectures de reforma espiritual

Quan Hildegarda es presenta com una dona *indocta* i *nescia* assenyala, d'una banda, que no ha rebut la formació dels *magistri*, i de l'altra, que el seu discurs no es basa en els convencionalismes de la retòrica. La seva és, en canvi, una aproximació als misteris divins que té com a premissa la infinita superioritat de la saviesa divina. Des de tal perspectiva, l'actitud intel·lectual envers el coneixement ha d'estar fonamentada en la humilitat i en el reconeixement de les pròpies limitacions, així com en un ús adequat de la racionalitat en funció de l'objecte de coneixement. Segons Hildegarda, la racionalitat és un do diví, un reflex de la suprema racionalitat de Déu. Tanmateix, no és possible que l'ésser humà efectui una aprehensió de la divinitat com a tal, ja que l'ús de la facultat racional no ha de consistir en la divisió en parts d'aquell ésser suprem, sinó que l'ha de copsar com un tot.¹²⁹ En el present subapartat posaré en context l'esmentada actitud, i situaré l'autora en el panorama de reforma espiritual en el qual va posar en joc la seva pròpia concepció de l'espiritualitat.

Per tal de situar el gest intel·lectual d'Hildegarda, cal indicar, en primer lloc, la seva afinitat amb l'actitud envers el coneixement que promovia Bernat de Claravall, en tant que ambdós parteixen de la ignorància, es regeixen per la humilitat i cerquen obtenir la caritat de Déu. El que era llavors una de les figures amb més autoritat de l'Església va posar de manifest la seva aversió per la filosofia, entre d'altres «ciències humanes», en molts dels seus escrits. En cito una mostra:

Philosophi plerique et astronomi, complures etiam impostores, ludiones et nugivenduli, haeretici item et fanatici quidam hic vates esse, et ultra caeteros mortalium sapere videre voluerunt, sed quorum vaticinia pleraque jam clusit eventus, et vates istos vanitatis et falsitatis convicit.¹³⁰

Les idees de Bernat no van romandre en el pla de les paraules, sinó que es van transformar en accions concretes en contra de determinats pensadors. Referiré dos exemples a bastament coneguts. En primer lloc, la seva contraposició a Pere Abelard en

¹²⁹ *EE*, <9>, p. 210, l. 10-12. Hildegarda efectua una distinció entre la *rationalitas increata* i la *rationalitas creata* (vegeu *infra*, p. 369).

¹³⁰ Bernat de Claravall, *Epistolae. Corpus epistolarum 1-180*, 61, ed. Jean Leclercq i Henri-Marie Rochais, (SBO, 7), Turnhout: Brepols, 1993: «La majoria dels filòsofs i dels astrònoms són impostors, histrions i ensarronadors, heretges i fanàtics, de la mateixa manera que ho és el poeta, i volen saber veure més que la resta dels mortals, però la majoria de les prediccions ja s'han dut a terme, i el mateix poeta és condemnat per la vanitat i la falsedat».

un enfrontament de caire teòric i doctrinal que va desencadenar la condemna del filòsof. L'any 1139 Guillem de Saint-Thierry, abat de Cluny, va recollir 19 proposicions de Pere Abelard que considerava herètiques. Bernat de Claravall les va remetre a Roma i durant el Concili de Sens (1140) se'l va condemnar per heretgia i se li va prohibir exercir la docència. Moria dos anys més tard al monestir franc de Saint-Marcel.¹³¹ En segon lloc, l'any 1148, durant el Concili de Reims –en el qual, recordem, es va aprovar el *Sciuias*– van condemnar a Gilbert de Poitiers (1070-1154), a qui Bernat havia acusat per distingir entre *Deus (id quod est Deus)* i *deitas (quod est Deus)*, és a dir, la distinció entre l'essència de Déu i els atributs que la conformen. En el marc de tal controvèrsia, relacionada amb la metodologia de la teologia racional promoguda a les escoles de l'època, podem inscriure la concepció d'Hildegarda, segons la qual Déu és una totalitat inaprehensible, que no és possible analitzar d'una manera anàloga a la resta d'èssers. Hildegarda expressa aquesta idea en l'epístola que adreça a Odo de Soissons:

Viuens ergo lux in secreto uerbo sapientie dicit: Deus plenus est et integer et absque principio temporum, et ideo non potest diuidi sermone sicut homo diuidi potest, quoniam Deus totum est et non alius, ac idcirco illi nihil abstrahendum aut addendum est. [...] Quicumque enim dicit quod paternitas et diuinitas non sit Deus, hic nominat punctum absque circulo, et si punctum habere uult absque circulum, illum qui eternus est negat. Et quicumque negat quod paternitas et diuinitas Deus sit, Deum negat, quia uult quod aliqua uacuitas in Deo sit. [...] Deus enim nec excuti nec excribari secundum hominem potest, quia in Deo nihil est quod Deus non sit.¹³²

El raonament d'Hildegarda, «inspirat» per la veu del cel, pretén posar de manifest l'error fonamental del discurs escolàstic sobre la divinitat. Paradoxalment, per explicar-

¹³¹ Sobre aquesta confrontació: Rafael Ramón Guerrero, «La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995), p. 11-32. Una de les proposicions, sobre el concepte d'*anima mundi*, s'analitza *infra*, p. 389, també pel que fa a Guillem de Conches, qui va rebre amonestació per part de Guillem de Saint-Thierry –en una carta a Bernat de Claravall–, en relació amb la concepció de l'*anima mundi* que exposà a la *Philosophia*.

¹³² *EPP*, 40R, p. 104, l. 24-38: «La llum vivent diu en la paraula secreta de la saviesa: Déu és ple, íntegre i no té un inici temporal; per això no se'l pot dividir en el discurs com sí que es pot dividir l'ésser humà, ja que Déu és tot i no és l'altre, i per aquest motiu res no li pot ser abstret ni afegit. [...] Qui digui que la paternitat i la divinat no és Déu, nombra un punt sense cercle, i si vol tenir un punt sense cercle, nega a Aquell que és etern. I qui negui que la paternitat i la divinitat és Déu, nega a Déu perquè vol que alguna vacuïtat sigui Déu. [...] No és possible escutar ni examinar Déu segons l'ésser humà, ja que no hi ha res en Déu que no sigui Déu». M'he servit de la trad. cast., p. 123. Sobre la controvèrsia entre els àmbits escolàstic i el monàstic, favorables de dos mètodes d'indagació oposats, vegeu Vegeu Annalisa Mirizio, «Tra chiesa e stato: l'azione politica di Ildegarda di Bingen», *Cultura Neolatina*, 3/4 (2001), p. 247-273; p. 259; Justin A. Stover, «Hildegard, the Schools, and their Critics», cit.

ho, Hildegarda empra els recursos de la teologia racional que està refutant. Per tant, l'autora considera que aquest tipus de discurs no és vàlid en tractar sobre la divinitat, però sembla que sí que ho és en parlar sobre els discursos dels humans. Ella, tot i que no ha estat instruïda per filòsofs, segons afirma, es mou amb fluïdesa pel registre discursiu dels *magistri*. Si situem l'esmentat punt de vista en el seu context històric, apareix novament la figura de Bernat de Claravall.

L'actitud denominada antiintel·lectualista que Bernat promovia, consisteix en un rebuig de la investigació racional impulsada per la curiositat, si bé no refusa l'ús de la raó ni de la investigació racional en elles mateixes. Considerava que la curiositat fa de la filosofia una disciplina superba, i que converteix els filòsofs en éssers allunyats d'ells mateixos i mancats d'humilitat, una «virtut per la qual l'home, que té un coneixement molt veritable de si, es fa menyspreable als seus propis ulls».¹³³ Hildegarda concep la humilitat com la «mare» i la «reina» de totes les virtuts,¹³⁴ i Bernat sosté que és el camí cap a la veritat, en el qual es produeix el sentiment de la caritat, que constitueix la seva gratificació.¹³⁵ Tant en la seva concepció de les virtuts com de la filosofia, el cistercenc hauria tingut una notable influència en la benedictina. Ara bé, Bernat condemna la curiositat com a motor de la recerca, i, en canvi, és innegable que Hildegarda tenia curiositat per tot allò que l'envoltava. L'exponent més clar de la curiositat de l'autora són segurament la seva *Physica*¹³⁶ i la *Ignota lingua*.¹³⁷ Per tant, l'actitud d'Hildegarda envers el coneixement era públicament afí a la de Bernat, però no en termes absoluts.

L'espiritualitat impulsada per Bernat de Claravall es regia per una rígida observança de la *Regla* benedictina que va donar lloc a la reforma cistercenca, l'origen fefaent de la qual es troba en la fundació de l'abadia de Cîteaux (a prop de Dijon) l'any 1098 per part de Robert de Molesme (c. 1028-1111). Segons la documentació conservada, la relació d'Hildegarda amb l'esmentat moviment reformista s'hauria iniciat amb l'epístola a Bernat, però també va comptar amb d'altres factors.¹³⁸ L'any

¹³³ Bernat de Claravall, *Liber de duodecim gradibus humilitatis et superbiae*, I, 2, ed. Jean Leclercq i Henri-Marie Rochais, Turnhout: Brepols, 2010 [LLT-A]: «virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit».

¹³⁴ Entre d'altres passatges: *OV*, <II>, p. 509, l. 99; <IV>, p. 518, l. 292.

¹³⁵ Bernat de Claravall, *Liber de duodecim gradibus humilitatis et superbiae*, cit.

¹³⁶ És, recordem, una obra escrita a la dècada de 1150 i conservada en manuscrits dels segles XIII-XVI, que tracta sobre els diversos éssers de la natura. Sobre la *Physica*, vegeu l'apartat 1.1 del tercer capítol.

¹³⁷ Sarah L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation and Discussion*, Nova York: Palgrave Macmillan, 2007.

¹³⁸ Vegeu Michael Embach, «Hildegard von Bingen in ihren Beziehungen zu den Zisterziensern – und zur Abtei Himmerod?», dins: Bruno Fromme (ed.), *875 Jahre Findung des Klosterortes Himmerod*, Magúncia: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 2010, p. 203-220.

1136 es va fundar el primer monestir cistercenc en terres germàniques, el monestir d'Eberbach a Eltville, situat a 23 quilòmetres de Bingen, on Bernat de Claravall va enviar monjos procedents del seu cenobi de la Borgonya. A banda de la proximitat geogràfica entre Eberbach i Rupertsberg, a través de l'intercanvi epistolar sabem que Hildegarda s'hi va mantenir en contacte. A més a més, testimoni de la influència que la benedictina va tenir en la vida intel·lectual de l'abadia és el fet que Gebenó d'Eberbach va escriure l'*Speculum futurorum temporum siue Pentacronon sancte Hildegardis* (entre 1217 i 1220), i inspirat directament i explícita en una de les visions profètiques del darrer llibre del *Sciuias*.¹³⁹ D'altra banda, va mantenir contacte epistolar amb comunitats cistercenques, com ara la del monestir de Villers.

Les afinitats i les distàncies entre el pensament d'Hildegarda de Bingen i el de Bernat de Claravall han estat poc analitzades en el pla teòric.¹⁴⁰ Tant la documentació conservada com les dades històrico-geogràfiques suggereixen que és possible que Hildegarda hagués llegit escrits del cistercenc o bé que conegués el seu pensament per via oral. Tanmateix, es fa difícil d'especificar quin hauria estat el pes específic de la seva influència; una qüestió, aquesta, que mereixeria un estudi a part. En les presents pàgines em limito a indicar la proximitat de la seva actitud davant del coneixement i alguns punts de contacte amb aquell moviment. Tanmateix, cal assenyalar que en el pensament d'Hildegarda es dona una notable divergència ideològica respecte del moviment cistercenc. Es tracta fonamentalment del plantejament aristocràtic hildegardià en front de l'esperit del Cister, que advoca per una pobresa espiritual i, en concordància, per una austeritat material. Certament, no es tracta de la pobresa franciscana del XIII, però sí que es troba en el seu origen. En aquest aspecte Hildegarda sembla més pròxima al moviment cluniacenc. Això es posa de manifest, per exemple, en l'observació crítica que la *magistra* Tengswich d'Andernach li adreça en una epístola. En ella, Tengswich mostra admiració per la «fama de santedat» d'Hildegarda i alhora posa en qüestió el fet que la benedictina efectuï distincions de classe social en l'admissió de vocacions religioses al seu monestir. Aquestes són les paraules de Tengswich:

Dominum in primitiua Ecclesia piscautores modicos et pauperes elegisse, ac beatum Petrum conuersis postea ad fidem gentibus dixisse: *In ueritate comperi, quod non est personarum acceptor Deus*; uerborum insuper Apostoli non immemores ad Corinthios

¹³⁹ *Sciuias*, III, 12. Sobre aquesta visió vegeu l'apartat 3.3 del segon capítol.

¹⁴⁰ Una aproximació es troba a Victoria Cirlot, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona: Herder, 2005, p. 43-65.

dicentis: *Non multi potentes, non multi nobiles, sed ignobilia et contemptibilia huius mundi elegit Deus.*¹⁴¹

Hildegarda formula la seva resposta per mitjà d'una argumentació ontològica, sobre la qual pretén fonamentar la necessitat de la jerarquia de les classes socials, tot i sostenir alhora la igualtat dels ésser humans a ulls de la divinitat:

Deus discernit populum in terra sicut et in celo, uidelicet etiam angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubim et seraphim discernens. Et hi omnes a Deo amantur, sed tamen equalia nomina non habent.¹⁴²

El passatges citats posen de manifest la proximitat de la mentalitat de Tengswich, que pertanyia a l'orde agustina, als moviments de pobresa espiritual, mentre que indiquen l'afinitat ideològica d'Hildegarda amb la mentalitat del moviment cluniacenc.¹⁴³ La reforma cluniacenc té els seus orígens al segle X, en la figura d'Odó de Cluny (c. 878/79-942), i va tenir una gran difusió als segles subsegüents, sobretot a causa del seu poder econòmic i polític. De fet, la reforma cistercenca va sorgir precisament com una reacció envers aquest moviment, que al segle XII constituïa la mentalitat dominant. Mostra d'això és que, a inicis del segle el moviment cluniacenc comptava amb uns dos mil monestirs agregats i va tenir una notable influència en àmbit germànic. L'epistolari d'Hildegarda testimonia la seva relació amb l'abat Manegold d'Hirsau,¹⁴⁴ situat a prop d'Stuttgart, així com amb la comunitat de monjos de

¹⁴¹ *EPP*, 52, p. 126, l. 28-34: «El Senyor per a l'Església primitiva va escollir a pescadors modestos i pobres, i també a sant Pere, qui va dir a les persones convertides a la fe: *Ara veig de veritat que Déu no fa distinció de persones* [Ac 10, 34; Rm 2, 11]. Cal que no oblidem tampoc les paraules de l'apòstol als corintis: *No n'hi ha gaires de savis a la manera d'aquest món, ni gaires d'infulets o de bona família. Ben al contrari, Déu, per confondre els savis, ha escollit els qui el món té per ignorants; per confondre els forts, ha escollit els qui són febles als ulls del món* [1Co 1, 26-27]».

¹⁴² *EPP*, 52R, p. 129, l. 50-53: «Déu va separar el poble tant en la terra com en el cel, és a dir, tot separant els àngels, arcàngels, trons, potestats, querubins i serafins. I Déu els estima a tots, encara que no tinguin els mateixos noms».

¹⁴³ Pel que fa al decòrum de les *uirgines*, Tengswich manifesta una concepció molt més conservadora que Hildegarda, qui argumenta a favor de l'expressió de la bellesa i de la joventut d'aquelles. Sobre la contraposició dels models espirituals de les dues *magistrae*, vegeu Alfred Haverkamp, «Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei "Weltanschauungen" in der Mitte des 12. Jahrhunderts», dins: Friedhelm Burgard, Alfred Heit i Michael Matheus (ed.), *Verfassung, Kultur, Lebensform. Beiträge zur italienischen, deutschen und jüdischen Geschichte im europäischen Mittelalter*, Magúncia - Trèveris: Verlag Philipp von Zabern - Trierer Historische Forschungen, 1997, p. 321-360.

¹⁴⁴ Les primeres epístoles s'adrecen a la congregació de monjos d'Hirsau (*EPS*, 119-120R, p. 292-295) i les següents a Manegold (*EPS*, 121-136, p. 295-309). Sobre aquest intercanvi, vegeu Hermann Josef Pretsch, «Ein Briefwechsel der Abtei St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen (1098-1179)», *Der Landkreis Calw. Ein Jahrbuch*, 8 (1990), p. 101-105; Lieven van Acker; Hermann Josef

Siegburg¹⁴⁵ a Bonn, dos llocs importants del monaquisme cluniacenc de l'època. De fet, la pròpia abadia de Disibodenberg estava vinculada al moviment, ja que un bisbe fundador, Ruthard, s'hi havia mostrat favorable.¹⁴⁶ Aquest fet ens dóna algunes pistes sobre les lectures que s'hi feien.

Com observa Carlevaris, les comunitats masculina i femenina de Disibodenberg trobaven en el compendi de textos conegut com l'*Horarium de Cluny*, que es prescrivien en els monestirs adscrits al moviment cluniacenc, moltes possibilitats de lectura. En ell s'inclouen escrits d'autors com Gregori I (c. 540-604), Beda el Venerable (673-735), Agustí d'Hipona (354-430), Jeroni d'Estridó (c. 342-420), Màxim de Torí (s. IV-V), Fulgenci de Ruspe (468-533), Ambròs de Milà (339-397) i Orígenes (183/186-c. 253), entre d'altres.¹⁴⁷ Cal tenir en compte, però, que del fet que des de Cluny es recomanés la lectura d'obres dels autors esmentats no es segueix que totes elles es llegissin a Disibodenberg ni tampoc ens serveix per determinar què hauria llegit Hildegarda. Certament, l'autora només es refereix explícitament a alguns d'ells en les *EE*: Gregori, Ambròs, Agustí, Jeroni,¹⁴⁸ als quals caldria, segons Carlevaris, afegir Orígenes.¹⁴⁹ En conseqüència, malgrat el marge d'incertesa, l'*Horarium* és indicatiu del tipus i de la varietat de textos que l'autora hauria tingut a l'abast quan vivia a Disibodenberg.

En relació amb la qüestió reformista, les lectures d'Hildegarda no només haurien inclòs, probablement, els escrits de Bernat de Claravall i part de les fonts esmentades a l'*Horarium de Cluny*, sinó que segurament també hauria tingut present l'*Speculum virginum*, una obra de mitjans del XII que va tenir una gran repercussió (especialment en territori germànic)¹⁵⁰ en la *cura monialium*, és a dir, de la direcció espiritual de les monges per part de la figura del conseller espiritual.¹⁵¹ Aquest tractat didàctic versa

Pretsch, «Der Briefwechsel des Benediktinerklosters St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen. Ein interpretationsversuch zu seiner kritischen Edition», dins: *Hirsau St. Peter und Paul 1091-1991. Teil II: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, ed. Klaus Schreiner, Stuttgart: Kommissionsverlag - Konrad Theiss Verlag, 1991, p. 157-172. I també Peter Becker, «Die hirsauische Erneuerung des St. Euchariusklosters in Trier», *Studia Anselmiana*, 85 (1982), p. 185-206.

¹⁴⁵ *EPS*, 205-206R, p. 459-463.

¹⁴⁶ Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, cit., p. 45-46 i 73; Angela Carlevaris, «Hildegarda e la patristica», cit., p. 72, n. 54.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 72-73.

¹⁴⁸ *EE*, <47>, p. 312-313, l. 13-19. Vegeu la citació corresponent *infra*, p. 120, n. 316.

¹⁴⁹ Angela Carlevaris, «“Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque excribare”», cit., p. 32.

¹⁵⁰ Anònim, *Speculum virginum*, ed. Jutta Seyfarth, (CCCM, 5), Turnhout: Brepols, 1990; Constant Mews (ed.), *Listen, daughter: the Speculum virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*, Nova York: Palgrave, 2001. El text original probablement procedia de l'abadia d'Andernach.

¹⁵¹ Vegeu Barbara Newman, «Flaws in the Golden Bowl: Gender and Spiritual Formation in the Twelfth Century», dins: Barbara Newman (ed.), *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Filadèlfia (PA): University of Pennsylvania Press, 1995, p. 19-45.

sobre la vida monàstica femenina,¹⁵² i aborda el tema de la *cura monialium* a través d'un diàleg imaginari entre dos personatges: un mestre anomenat Peregrinus i la seva deixeble Theodora, i en el transcurs del diàleg ella pren la decisió de viure com a verge dedicada a Déu.¹⁵³ La reflexió d'Hildegarda sobre el paper de les *uirgines* en el món podria manifestar la influència d'aquell llibre; si bé la seva concepció de les «verges» – dones consagrades a Déu i que fan present la divinitat en el món a través de les virtuts– adquireix un sentit propi en la dimensió profètico-reformista del seu pensament.

Hildegarda associa habitualment la idea de la *uirtus* amb la de *uirginitas*. En el *LVM* i en l'*OV*, les virtuts, personificades com a figures virginals, són també forces vives que vehiculen el bé en el món i, amb ell, el que és diví. Per a l'autora, cal que l'ésser humà prepari la seva ànima, amb l'ajuda de les virtuts, de cara a la fi imminent dels temps. És a dir, la renovació espiritual per la qual Hildegarda aboga consisteix en efectuar una *renouatio* en l'ànima que l'harmonitzi amb la seva condició paradisiàca. Amb les idees esmentades Hildegarda s'inscriu en l'atmosfera reformista de l'època; tanmateix, la fundació de dos monestirs i la desvinculació de tot moviment reformista, porten a plantejar la hipòtesi segons la qual Hildegarda podria haver estat promotora d'un moviment de reforma de petita escala, que parteix d'una concepció particular del seu temps, així com de la vida espiritual adient que en ell calia promoure. L'eina de transmissió més poderosa de què disposava va ser el seu discurs profètic, de caire mil·lenarista, en el qual fonamenta una cosmologia, una antropologia i una ètica amb caràcter propi.

¹⁵² La dedicació de les autores medievals al gènere dels *specula* compta amb dues aportacions importants: la de Duoda (c. 810-c. 872) i la de Margarida Porete. Vegeu Duoda, *Manual per al seu fill*, intr. i trad. Mercè Otero Vidal, Barcelona: Proa, 2004; Margarida Porete, *Le Mirouer des simples ames*, dins: Margaretae Porete, *Speculum simplicium animarum / Le Mirouer des simples ames*, ed. Paul Verdeyen (llatí) i Romana Guarnieri (fr.), Turnhout: Brepols, 1986; trad. cat.: *L'Espill de les ànimes simples*, intr. Blanca Garí, trad. Rosamaria Aguadé, Barcelona: Proa, 2001.

¹⁵³ L'*Speculum virginum* no només va influir el desenvolupament de la vida monàstica femenina, sinó que també va proliferar entre les ordes monàstiques masculines. Segons Mews (*Listen, daughter*, cit., p. 243), entre l'*Speculum virginum* i els escrits de Bernat de Claravall s'observen pocs paral·lels textuais. Tanmateix, còpies fetes a Clairvaux i a d'altres cases cistercenques a cavall dels segles XII-XIII mostren que en aquell moment el moviment cistercenc es va començar a involucrar en la direcció espiritual de les comunitats religioses femenines. La literatura crítica, a les darreres dècades, a efectuat un gir i ha passat de considerar les religioses medievals com a dones que estaven a dispensa dels seus superiors masculins, a tenir una visió més ajustada a la documentació de l'època, sobretot si atenem als escrits de les *magistrae*. Diversos testimonis mostren que, a la pràctica, la *cura monialium* era una tasca exercida tant per homes com per dones, i que compta amb importants testimonis femenins, com ara el d'Herrada de Hohenbourg i Elisabet de Schönau, entre d'altres. El seu magisteri es plasma, per exemple, en l'*Hortus deliciarum* d'Herrada, i en el *Liber revelationum Elisabeth de sacro exercitu virginum Coloniensium* d'Elisabet, emprats per a l'edificació espiritual i intel·lectual de les seves *filiae*.

1.2.2. Sibil·la d'un «temps completament nou»

En el present subapartat tractaré sobre la faceta que, juntament amb de la visionària, es considera constitutiva de la figura d'Hildegarda de Bingen: la de profeta. En aquest cas, pel que fa a les fonts de referència, la inspiració en els llibres profètics de l'Antic Testament és manifesta. Tanmateix, és interessant subratllar aquí un altre tipus de font d'informació que interrel·lava directament a l'autora: la realitat secular fàctica, és a dir, els esdeveniments polítics i religiosos del seu temps, en els quals pretenia tenir una incidència a través del seu missatge profètic. La benedictina no va restar aïllada del món, sinó que la seva vida va transcórrer *intra muros* i *extra muros*, i des de tots dos àmbits va participar activament en els afers polítics i religiosos contemporanis, per mitjà del seu rol de sibil·la¹⁵⁴ fonamentalment, així com també en qualitat de predicadora – com, per exemple, en el cas de les prèdiques en contra de l'heretgia càtara i en contra de la corrupció a l'església. No és casualitat que a l'inici de cadascuna de les seves obres de visions refereixi el moment històric precís en el qual les va escriure. És probable que tal referència no fos una dada merament contextual, sinó que mantingués una relació amb el missatge profètic (en el cas del *Sciuias* i del *LDO*, i de caire moralitzant en el *LVM*) contingut en els diversos llibres. Certament, així es deueix del paral·lelisme que Hildegarda estableix entre la dinàmica de les focs naturals i el de les seculars.

Cito a continuació tres fragments que apareixen a les primeres pàgines del *Sciuias*, el *LVM* i el *LDO*, respectivament:

In diebus Heinrici moguntini archiepiscopi et Conradi Romanorum regis et Cunonis abbatis in monte beati Disibodi pontificis, sub papa Eugenio, hae uisiones et uerba facta sunt.¹⁵⁵

Igitur in sexagesimo primo etatis mee anno, qui est millesimus centesimus quinquagesimus octauus dominice incarnationis annus, sub pressura apostolice sedis, regnante Friderico Romanorum imperatore, audiui uocem de caelo.¹⁵⁶

¹⁵⁴ L'eclésiàstic Enric de Lagenstein li va atorgar l'epítet de «sibil·la» en una epístola, datada de 1383, que va adreçar al seu amic Eckard de Dresch, en la qual es va referir a Hildegarda amb l'expressió *Sibilla Theutonicorum*. Vegeu Barbara Newman (ed.), *Voice of the Living Light*, cit., p. 1; Peter Dronke, «Medieval Sibyls», cit.

¹⁵⁵ *Sciuias*, Prot., 91-93: «Aquestes visions i aquestes paraules van succeir en els dies en què Enric era arquebisbe de Magúncia, Conrat el Rei dels romans i Kuno l'abat de Disibodenberg, sota el papa Eugeni». Es refereix a Conrat III de Hohenstaufen.

¹⁵⁶ *LVM*, Incipit, p. 8-9, l. 14-18: «Així, a l'edat de 61 anys, és a dir, l'any 1158 de l'Encarnació del Senyor, quan regnava Frederic com a emperador dels Romans, per desgràcia de la Seu Apostòlica, vaig sentir una veu del cel». Es refereix a Frederic I de Hohenstaufen.

Itaque in millesimo centesimo sexagesimo tercio Dominice incarnationis anno, pressura apostolicę sedis nondum sopita sub Friderico Romanę dignitatis imperatore, uox de celo facta est ad me.¹⁵⁷

D'altra banda, a la carta que Hildegarda va adreçar a Bernat de Claravall (datada de 1146 o 1147 per Van Engen) fa referència a la segona croada, que el cistercenc havia predicat poc abans, el 31 de març de 1146 a Vézelay.¹⁵⁸ Escriu Hildegarda:

O uenerabilis pater B«ernarde», qui mirabiliter in magnis honoribus uirtutis Dei ualde metuendus es illicite stultitie huius mundi, uexillo sancte crucis cum excelso studio in ardenti amore Filii Dei capiens homines ad bella pugnanda in christiana militia contra paganorum seuitiam, rogo te per Deum uiuum, ut audias me interrogantem te.¹⁵⁹

Com mostren la present citació i l'epistolari conservat, Hildegarda no només estava al corrent dels esdeveniments recents, sinó que es establia en contacte amb les personalitats més destacades del moment. Va mantenir correspondència amb Eugeni III, com deia, i amb els diversos pontífex que en pocs anys es van succeir durant el regnat de Frederic I de Hohenstaufen, com a mostra de les lluites de poder entre el papat i l'imperi. A causa d'aquella confrontació, la relació d'Hildegarda amb Barba-roja va ser tensa, si bé, d'altra banda, el monestir de Rupertsberg va comptar amb la protecció de l'emperador. Per tal de definir la posició d'Hildegarda en el conflicte entre l'imperi i el papat –el context històric que modelar el rerefons de la dinàmica còsmica de forces oposades descrita en el *Sciuias*–,¹⁶⁰ esbossaré algunes informacions, tot remetent als esdeveniments que es troben en el seu origen.

La lluita entre les dues grans forces temporals al segle XII s'entèn com una conseqüència política de la reforma que va dur a terme el papa Gregori VII (1073-1085), coneguda historiogràficament com la «querella de les investidures». Al seu torn,

¹⁵⁷ *LDO*, Prol., p. 45, l. 11-14: «I, així, l'any 1163 de l'Encarnació del Senyor, quan la pressió sobre la Seu Apostòlica sota Frederic, emperador de l'autoritat romana, encara no s'aquietava, una veu del cel es va dirigir a mi».

¹⁵⁸ Steven Runciman, *Historia de las cruzadas*, 3 vol., trad. Germán Bleiberg, Madrid: Alianza, 1973, vol. 2, p. 234.

¹⁵⁹ *EPP*, 1, p. 3, l. 1-6: «Venerable pare Bernat, que et trobes miraculosament en grans honors per virtut de Déu, deus ser el temor de la il·lícita neciesa d'aquest món. A tu, que ple d'excels afany has reunit als homes en amor ardent al Fill de Déu sota l'estendard de la santa creu per combatre com a milícia cristiana la violència dels pagans, et prego per Déu viu que m'escoltis a mi, que t'interrogo».

¹⁶⁰ Vegeu *infra*, p. 145-147.

l'origen de la querella es situa en la decisió de l'emperador Otó I d'autoadjudicar-se el dret de nomenar els bisbes de l'imperi amb la finalitat d'imposar-se als seus súbdits feudals. A partir d'aleshores aquell va esdevenir un dret imperial, amb el qual el papat mai no va estar d'acord. Durant el sínode celebrat a Roma l'any 1075, el papa Gregori va prohibir la investidura episcopal per part de laics, però la determinació no va ser respectada pel rei i emperador Enric IV (1056/84-1106). L'any 1122 la querella de les investidures va veure la seva fi amb el Concordat de Worms, en el qual es van deslligar la investidura eclesiàstica de la feudal. El *Dictatus Papae*, un memoràndum personal escrit per Gregori VII l'any 1075, definia els principis de la teocràcia pontifícia.¹⁶¹ El vincle que allí s'establia entre el poder de l'Església i el de l'Imperi va tenir un gran impacte en diversos països, especialment en els regnes itàlic i germànic, en els quals el poder imperial tenia una influència determinant. A partir de la querella de les investidures, l'imperi i el papat van esdevenir dues forces oposades que lluitaven entre sí, tant en l'àmbit espiritual com en el material, per tal d'aconseguir el *dominium mundi*. Malgrat la seva confrontació, van compartir una empresa militar comuna: les croades, concebudes amb l'objectiu d'unir els països cristians en la lluita contra l'Islam.

A partir de finals del segle XI van començar a tenir lloc tres croades. El papa Urbà II en va proclamar la primera durant el Concili de Clermont, celebrat l'any 1095, i la croada es va realitzar entre 1096 i 1099 en contra dels turcs.¹⁶² Va ser la segona croada (1147-1149),¹⁶³ juntament amb les conseqüències polítiques i eclesiàstiques de la mateixa, aquella que va coincidir amb l'inici de l'activitat literària i profètica d'Hildegarda. L'any 1146 Bernat de Claravall predicava la segona croada en nom del papa Eugeni III, en resposta a la conquesta d'Edessa –important colònia franca a Terra Santa– que va tenir lloc al 1144 per part del governant turc Imad al-Din Zengi I (c. 1085-1146).¹⁶⁴ A diferència de la primera, la segona croada va comptar amb la participació de la monarquia: el rei franc Lluís VII, dit el Piadós (1137-1180), espòs

¹⁶¹ Jacques Le Goff, *La Baja Edad Media*, trad. Lourdes Ortiz, Madrid-Buenos Aires: Siglo XXI, 2002 (1a ed. 1971), p. 82-88.

¹⁶² Sobre la primera croada, vegeu Steven Runciman, *Historia de las cruzadas*, cit., vol. 1.

¹⁶³ Sobre la segona croada i la tercera (1189-1192), vegeu Steven Runciman, *Historia de las cruzadas*, cit., vols. 2 i 3. Sobre el paper de les dones vegeu Régine Pernoud, *Los hombres de las cruzadas: historia de los soldados de Dios*, trad. Araceli de la Encina, San Lorenzo del Escorial, Madrid: Swan, 1987; *La mujer en tiempos de las cruzadas*, trad. Teresa Garín Sanz de Bremond, Madrid: Complutense, 2000. I sobre l'activitat política de les dones en la vida secular, vegeu Peter Dinzelsbacher, «Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Brigitta, Katharina», dins: Peter Dinzelsbacher i Dieter R. Bauer (ed.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Colònia: Böhlau Verlag, 1988, p. 265-302.

¹⁶⁴ Steven Runciman, «La caída de Edesa», dins: *Historia de las cruzadas*, cit., vol. 2, p. 209-225.

d'Elionor d'Aquitània (1122-1204),¹⁶⁵ i el rei i emperador el germànic Conrat III, entre els quals van sorgir fortes discrepàncies al llarg de la croada. Al final del seu mandat, Conrat va adreçar una epístola (c. 1150/52) a Hildegarda en la qual mostra el seu desig de visitar-la i sol·licita el suport de les seves pregàries, tant per a ell com per al seu successor.¹⁶⁶ En la seva resposta, Hildegarda diu a l'emperador que governi el seu regne amb justícia i que no l'aïlli del regne celestial, ja que «els temps en els quals viviu són frívols com una dona, inclinats a una perversa injustícia», després dels quals, sosté Hildegarda en rol profètic, «vindran temps pitjors, quan els veritables israelites seran assotats i el tro catòlic serà agitat per l'heretgia».¹⁶⁷ La descripció de la successió d'etapes per les quals transcorrerà el fil de la història es correspon amb les darreres visions del *Sciuias*¹⁶⁸ –que, recordem, l'autora va finalitzar el 1151– i serveixen per advertir a Conrat, no només de la necessitat de purificar la seva ànima de cara al moment de la resurrecció.¹⁶⁹

El successor de Conrat III fou el seu nebot Frederic I, qui el 1155 esdevingué l'emperador de Sacre Imperi Romà Germànic. Hildegarda hauria visitat Barba-roja al seu palau d'Ingelheim, situat a 12 quilòmetres de Bingen, probablement a mitjans de l'any 1150, abans del nomenament d'aquell, ja que l'emperador li va adreçar posteriorment una carta en què li comunicava que les prediccions fetes en el seu encontre havien resultat certes.¹⁷⁰ El signe variable de la relació entre Hildegarda i Frederic es mantenia en sintonia amb la relació de l'emperador amb el papat. En morir Adrià IV, amb qui Barba-roja sembla que va tenir una relació cordial, l'any 1159 va tenir lloc una disputada elecció papal en la qual es van presentar a elecció Víctor IV (1159-1164), candidat de l'imperi, i Alexandre III (1159-1181), candidat de la cúria. Durant el període en què va governar el papa Alexandre III es van produir enfrontaments severos que va donar lloc al nomenament, per part de Barba-roja, de dos antipapes

¹⁶⁵ Fou reina consort de França (1137-1152) i d'Anglaterra (1154-1189). Hildegarda va adreçar una breu epístola a Elionor, així com també al seu marit Enric II: *EPT*, 317-318, p. 77-78.

¹⁶⁶ *EPT*, 311, p. 70. En un inici, Conrat III volia que el seu successor fos el seu fill Enric, però finalment es va decidir pel seu nebot Frederic, a causa del període de regència que requeria el govern del seu fill coincidint amb un període sembrat de dificultats polítiques.

¹⁶⁷ *EPT*, 311R, p. 71, l. 8-13: «tempora in quibus es uelut in muliebri persona leuia sunt et etiam in contrariam iniustitiam [...]. Post ista uero peiora tempora uenient, in quibus ueri Israelite flagellabuntur et in quibus catholicus thronus in errore mouebitur».

¹⁶⁸ *Sciuias*, III, 11-13. Vegeu l'apartat 3.3. del segon capítol.

¹⁶⁹ *EPT*, 311R, p. 72, l. 35-37: «Et iterum ille, qui omnia nouit, o rex, tibi dicit: Hec tu homo audiens teipsam a uoluptate tua compesce et te corrige, quatenus ad tempora illa purificatus uenias, in quibus de factis tuis amplius non erubescas».

¹⁷⁰ *EPT*, 314, p. 74-75, l. 4-5: «Notum facimus sanctitati tue, quoniam ea que predixisti nobis, cum in Ingelheim manentes te ad presentiam nostram uenire rogauimus, iam in manibus tenemus».

successius, Pascual III (1164-1168) i Calixte III (1168-1178). En aquell context Hildegarda va adreçar a Frederic, un home que comptava amb un enorme poder i a qui molts temien, una carta breu, de caràcter profètic, en la qual es va enfrontar a l'emperador amb paraules de gran duresa i valentia:

Qui est dicit: Contumaciam deleo et contradictionem illorum qui me contemnunt contero per memetipsum. Ve, ue huic malo iniquorum me spernentium. Hoc audi, rex, si uiuere uis, alioquin gladius meus percutiet te.¹⁷¹

La datació de la carta és incerta i oscil·la entre el període comprès entre 1154-1159 fins al 1164, però probablement seria anterior a 1163, moment en què Hildegarda va acceptar la protecció imperial del monestir de Rupertsberg de la mà de Frederic I.¹⁷² Les seves paraules semblen indicar que es trobava segura en la seva posició social i que considerava que no es veuria enfonsada a causa d'una contraposició ideològica. I és que, en el context de la lluita entre imperi i papat, Hildegarda es va posicionar a favor del papat, encara que també va denunciar vehementment la corrupció dins la mateixa institució eclesiàstica.¹⁷³ Critica casos particulars, com ara els abusos i la corrupció de Godofred, bisbe de Trèveris, i denuncia la simonia que havia «infectat» l'Església a tots els nivells.¹⁷⁴ Cal fer notar que, malgrat que els agents corruptes eren bàsicament homes, Hildegarda qualifica el seu moment històric com una edat femenina (*uelut muliebri persona*), una expressió que emprà en l'epistolari, amb connotacions negatives, per descriure la debilitat d'un temps marcat pel cisma i l'heretgia.¹⁷⁵

L'esmentada concepció mostra que l'autora es trobava també sota l'influx de la mentalitat dominant a l'època, que considerava que la dona era inferior a l'home per naturalesa. Tanmateix, Hildegarda representa també, tant en el pràctic com en el teòric, la subversió d'aquella mentalitat, tal com posen de manifest diversos episodis de la seva vida, així com la seva caracterització de figures femenines com ara les Virtuts i la Verge Maria. Sorprenentment, en aquella «edat femenina» només hi ha una forma de vida lloable segons Hildegarda: la vida virtuosa, el paradigma de la qual és la *Virginitas*. Per

¹⁷¹ *EPT*, 315, p. 75, l. 1-3: «Aquell qui és, diu: pel meu propi poder acabo amb l'obstinació i destrosso l'oposició d'aquells que em menyspreen. Ai, ai, sobre el mal dels malvats que em menystenen. Escolta això, oh rei, si vols viure. Si no ho fas, la meua espasa et colpirà».

¹⁷² Joseph L. Baird i Radd K. Ehrman, «Introduction» a *The Letters of Hildegard of Bingen*, trad. Joseph L. Baird i Radd K. Ehrman, Nova York: Oxford University Press, 1994, vol. 1, p. 3-26; 12.

¹⁷³ Annalisa Mirizio, «Tra chiesa e stato: l'azione politica di Ildegarda di Bingen», cit.

¹⁷⁴ *EPT*, 252, p. 4.

¹⁷⁵ *EPS*, 223R, p. 490-496; *EPT*, 311R, p. 71-72.

tant, un cop més, Hildegarda efectua un gir a la mentalitat del seu temps i juga amb l'ambigüitat dels conceptes: aquella «edat femenina» és una època feble i corrupta, però en ella la forma de vida de les *uirgines* és la més elevada i el model de virtut per a la resta de la jerarquia eclesiàstica, on hi ha els qui realment corrompen l'Església.

Les concepcions mil·lenaristes de la societat de l'època, d'una banda, i els agitats esdeveniments polítics i religiosos contemporanis, de l'altra, configuren el context en què s'inscriu el discurs profètic d'Hildegarda de Bingen. A partir de les fonts bíbliques i dels factors històrics esmentats, l'autora elabora una concepció escatològica de la història, i des d'aquesta perspectiva reflexiona sobre els aspectes morals que la fi dels temps implica en la vida dels fidels. En conseqüència, és probable que l'espiritualitat que promou no és pugui qualificar pròpiament de «reformista», encara que sí que es tracta d'una espiritualitat «renovadora», ja que promou la realització d'una *renouatio* en l'ànima dels fidels, és a dir, motiva una preparació de la pròpia ànima de cara al Judici final, i l'esmentada preparació consisteix, en particular, en efectuar en el present una «renovació» de les capacitats que l'ésser humà tenia en l'estadi paradisiac. L'estil de vida virtuós que Hildegarda proposa, vinculat al missatge profètic que la *uox de caelo* li tranamet, es nodreix d'idees com ara l'univers femení de les virtuts, la idea de la *Virginitas*, així com de l'analogia entre el *mundus maior* i el *mundus minor*, i de la seva concepció d'un «temps novíssim» després del Judici que restaurarà un ordre anàleg al de l'edèn. La seva proposta d'una *renouatio* espiritual apunta cap a la fi dels temps tot advertint de manera optimista i constructiva –encara que en ocasions també recorda el vessant punitiu del judici final– que l'ésser humà encara pot preparar la seva ànima per tal de gaudir del «nou temps» en el si de la divinitat.¹⁷⁶

Els referents d'Hildegarda en forjar la seva identitat i el seu discurs profètics haurien estat, en primer lloc, els profetes veterotestamentaris. A les sagrades escriptures trobem un dels profetes majors que Hildegarda comenta amb freqüència a les obres de visions: Isaïes, així com també una figura profètica femenina com la jutgessa Dèbora.¹⁷⁷ El llenguatge i les imatges profètiques de l'autora es nodreixen clarament del Llibre de l'Apocalipsi. Allí hi trobem imatges clarament afins a les d'Hildegarda, com la següent:

¹⁷⁶ Parlaré posteriorment sobre alguna de les profecies incloses en el corpus d'Hildegarda. En particular, em centraré en la manera com descriu, tant en el *Sciuias* com en el *LDO*, la història de la salvació i la fi dels temps en correspondència amb els diversos estadis de la matèria (vegeu el bloc 3 del segon capítol i el subapartat 3.3.3 del quart capítol). Els plantejaments cosmològics que exposa a tots dos llibres de visions, com veurem, no només mostren una imatge de l'univers com a obra de la divinitat, sinó que tenen un rerefons ètic i polític que posa en relació les realitats celestes amb les mundanes.

¹⁷⁷ Jt 4, 4-9.

«Després d'això, vaig veure una porta oberta en el cel, i vaig sentir aquella veu semblant al toc de trompeta que abans m'havia parlat».¹⁷⁸ En els escrits d'Hildegarda apareixen recollides tant la referència a l'activitat simultània dels sentits de la vista i l'oïda –el sentit de l'oïda, en particular, es troba més vinculat a l'encàrrec profètic de Déu–,¹⁷⁹ com la descripció de la veu divina en analogia amb el so de la trompeta.

Hildegarda va donar forma al seu discurs profètic-visionari sense que aquest quedés inscrit plenament i exclusiva en cap dels dos àmbits. Va ser tant visionària com profeta, però és més problemàtic situar-la en l'àmbit de la mística. Evelyn Underhill tracta sobre l'autora en alguns passatges del seu *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (1911), si bé, de la lectura d'aquell llibre es desprèn que Hildegarda no seria una mística comú, fonamentalment per dos motius: la seva narració de l'experiència mística no es basa en l'estat d'èxtasi,¹⁸⁰ i mostra un interès molt patent per l'univers creat com a realitat autònoma, i no únicament per la «Realitat» transcendent.¹⁸¹ Segons Barbara Newman, Hildegarda és més una profeta que no pas una mística, ja que la finalitat de la seva escriptura no consisteix a revelar la seva vida espiritual.¹⁸² En tot cas, no és una mistagoga ni probablement tampoc és plenament una mística, si bé considero que cal situar-la entre les predecessores de la mística femenina dels segles subsegüents. Quin és el significat del terme *mystica* segons Hildegarda? Amb l'expressió *in uera uisione in mystico spiramine*,¹⁸³ per exemple, refereix la inspiració mística de la visió divina. Així mateix, posa en relació aquell terme amb el vessant profètic del seu discurs: la *mystica* entesa com els misteris que la *uox de caelo* li revela. «Mística» són, per tant, els misteris divins que ella revela. O, com diu en el *Sciuias*, aquesta revelació il·lumina «dolçament» els misteris divins; per això cal que els escoltin els *fructuosi doctores* del seu temps.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Ap 4, 1: «Post haec vidi: et ecce ostium apertum in caelo, et vox prima, quam audivi tamquam tubae loquentis mecum, dicens: Ascende huc, et ostendam tibi quae oportet fieri post haec».

¹⁷⁹ Agraïxo al Dr. Manuel Lázaro Pulido aquesta observació en el seminari «La "ciència especulativa" de Hildegarda de Bingen: divinidad ígnea y metafísica de la luz» que vaig impartir a la Universidade do Porto el dia 2 d'abril de 2013, en el marc del Seminari d'investigació *Imagem e Semelhança. O debate sobre a visibilidade do Absoluto na História da Filosofia*, organitzat per la Dra. Paula Oliveira Silva, a qui agraïxo els precisos comentaris en tal ocasió i en totes les sessions on hem coincidit des de 2011.

¹⁸⁰ Sobre l'èxtasi a l'experiència místico-cognoscitiva d'Hildegarda, vegeu *supra*, p. 55, n. 72.

¹⁸¹ Evelyn Underhill, *Mysticism; a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, Mineola (NY): Dover Publications, 2012 (1a ed. 1911); trad. cast.: *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, pròleg de Juan Martín Velasco, trad. Carlos Martín Ramírez, Madrid: Trotta, 2006. Vegeu també Frances Beer, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Suffolk - Rochester, Nova York: Woodbridge - Boydell Press, 1992.

¹⁸² Barbara Newman, «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», cit., p. 164.

¹⁸³ *EPP*, 2, p. 7, l. 1-2.

¹⁸⁴ *Sciuias*, III, 11, XIX, p. 586, l. 395.

1.2.3. Fluctuació del saber: l'epistolari i les prèdiques

Segons la *VSH*, Hildegarda procedia d'una família noble.¹⁸⁵ Almenys dos dels seus germans van ostentar alts càrrecs, i, malgrat les escasses informacions que aporta de la seva genealogia,¹⁸⁶ podem deduir un elevat estatus social per indicacions que trobem en l'epistolari. Recordem que, per exemple, a la carta que Tengswich d'Andernach li va adreçar, menciona amb to crític el fet que Hildegarda només acceptés dones de classe benestant al seu cenobi.¹⁸⁷ Gràcies a la pròpia prosperitat econòmica, i a la de les monges de la comunitat,¹⁸⁸ Hildegarda va tenir una mica més fàcil l'àrdua lluita per l'autonomia que va disputar amb l'abat Kuno de Disibodenberg. L'autonomia econòmica i la disposició d'una cambra pròpia (ja sigui cel·la o monestir) són dues condicions bàsiques que, com formula l'escriptora Virginia Woolf al segle XX, les dones requereixen per emprendre l'activitat literària. El factor temps també és imprescindible, recorda Rosa Rius.¹⁸⁹ De ben segur, les tres condicions esmentades haurien estat decisives pel que fa a l'escriptura, i, en època d'Hildegarda, també haurien estat rellevants en relació amb la lectura. Les monges de Rupertsberg no només eren nobles de naixement, sinó que «algunes» d'elles eren, per mèrits propis, *bonis et sapienibusque sororis*, en paraules d'Hildegarda.¹⁹⁰ La fluctuació del saber, temàtica que ens ocuparà en el present subapartat, comença per donar visibilitat a l'intercanvi de coneixements que existia entre les dones en el si dels cenobis.

En desplaçar-se cap al monestir de Rupertsberg van aconseguir més llibertat. A més a més, es van establir en un important enclavament portuari i de comunicacions, ja que el complex monàstic es va ubicar en la confluència del Rin i el Nahe. Cal recordar la importància que haurien tingut els rius (i més encara rius tan extensos com el Rin) en la transmissió del saber, és a dir, en el desplaçament dels llibres i de les persones que els

¹⁸⁵ *VSH*, I, I, p. 6, l. 1-10.

¹⁸⁶ En una conversa mantinguda amb Angela Carlevaris a l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen el 20 de juny de 2010, em va comentar les múltiples incògnites que existeixen a propòsit de la família d'Hildegarda. Sorpren el fet que una dona que sentia interès pràcticament per tot no hagués deixat testimoni de la seva procedència familiar. Carlevaris ho interpretava com una desvinculació de l'entorn familiar, que segurament el formaven personatges importants en el seu context històric i territorial, per tal de no posar en valor el seu rang social en l'àmbit mundà.

¹⁸⁷ *EPP*, 52, p. 126, l. 23-26. Vegeu el fragment citat *supra*, p. 75, n. 141.

¹⁸⁸ *VSH*, I, v, p. 10, l. 4-5.

¹⁸⁹ Aquesta idea s'inspira en una conferència dictada per Rosa Rius Gatell amb el títol «Desde una celda propia: el combate de Hildegarda», pronunciada en el cicle *Autonomia femenina i comunitat religiosa*, a Barcelona el 22 de novembre de 2002. L'expressió de Rius deriva de la idea de «cambra pròpia» de Virginia Woolf (1882-1941). Vegeu Virginia Woolf, *A room of one's own*, Londres: The Hogarth Press, 1931; trad. cat.: *Una cambra pròpia*, trad. Helena Valentí, Barcelona: Deriva, 1996.

¹⁹⁰ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 35.

portaven, a vegades des de ben lluny.¹⁹¹ De fet, Bingen continua sent un centre neuràlgic en l'entramat de comunicacions ferroviàries de la regió, i precisament l'estació actual es troba situada al damunt de les restes del monestir medieval – malauradament, del monestir només en queda una bodega subterrània. Sabem que les religioses rebien visites de peregrins a Rupertsberg i que, d'acord amb la *Regla* benedictina, també s'acollien hostes, en alguns casos fins i tot durant períodes llargs de temps. Tal és el cas, per exemple, d'un «filòsof» sobre el qual tractaré més endavant, una visita que hauria estat molt enriquidora mutuament.¹⁹² A més a més dels factors esmentats, per abordar la qüestió de la fluctuació del saber en què hauria participat Hildegarda, cal tenir en compte el ric intercanvi epistolar que va mantenir amb persones de condicions diverses, així com els viatges de prèdica que va realitzar a partir de finals de la dècada de 1150.

Des del monestir va mantenir nombroses relacions epistolars amb persones i personalitats que habitaven en territoris relativament pròxims, com ara els regnes germànic i franc, i també en indrets força més allunyats. En l'epistolari conservat, tot sovint les peticions que els interlocutors i les interlocutores adrecen a Hildegarda es refereixen al consell espiritual i moral; d'altres vegades, a l'ordre i la disciplina dins del monestir. Quan les peticions són d'ordre intel·lectual, en canvi, la *magistra* respon també sense arronsar-se. Escriu epístoles en què tracta continguts doctrinals, exegetics i teològics, com ara en les cartes intercanviades amb els dos *magistri* anomenats Odo,¹⁹³ així com amb el monjo Guibert de Gembloux i la congregació de monjos de Villers, als quals va respondre un llistat de 38 preguntes d'ordre teològic.¹⁹⁴ La carta d'Hildegarda a la comunitat de Villers va donar lloc al petit tractat conegut com les *Solutiones quaestionum xxxviii* (c. 1176/79), on aborda temàtiques complexes, d'un nivell especulatiu elevat, relatives a l'exegesi de passatges concrets de les sagrades escriptures. Com a mostra del tipus de qüestions tractades, assenyalaré que la primera pregunta que els monjos formulen a Hildegarda és: de quina manera és possible explicar la paradoxa que suposa la idea del *Fiat*, pel qual Déu crea tot el que existeix d'una única vegada i en l'eternitat, en contrast amb la creació en sis dies.¹⁹⁵ Guibert de Gembloux, principal mediador en aquest diàleg d'ordre teològic amb Hildegarda, esdevindrà poc

¹⁹¹ *VSH*, III, XVII-XVIII, p. 54-55.

¹⁹² Sobre aquest filòsof, vegeu l'apartat 1.2.1 del quart capítol.

¹⁹³ *EPP*, 39-39R, p. 100-101; 40-40R, p. 102-105. A l'edició crítica els dos «Odo» s'assimilien.

¹⁹⁴ *GGE*, 19, p. 236-242, l. 17-229; *EPS*, 109R, p. 269-271.

¹⁹⁵ Vegeu *infra*, p. 297-298.

després el seu secretari (1177), la qual cosa és indicativa dels nivells intel·lectuals dels secretaris, així com d'alguns dels interlocutors, de la *magistra* benedictina.

En d'altres ocasions, les epístoles contenen encàrrecs, com ara l'hagiografia *Vita sancti Dysibodi episcopi* (1170), que li va sol·licitar l'abat de Disibodenberg. Un altre exemple és el *De Regula sancti Benedicti* (c. 1150/60?), comentari que possiblement va escriure arran de la petició d'una comunitat de monges benedictines, de la línia cluniacenca, que pertanyia a la diòcesi de Trèveris.¹⁹⁶ Finalment, l'epistolari ha servit com a mitjà de transmissió de la seva activitat com a predicadora i, en particular, del contingut d'algunes prèdiques. Tanmateix, tot i l'abundant material que les cartes aporten sobre la fluctuació del saber, cal advertir que, a causa de l'estatut públic que tenien en època medieval, és possible que no posin de manifest la completesa de l'intercanvi de sabers que es donava. De fet, en l'epistolari d'Hildegarda tan sols es parla de llibres quan es demana a l'autora una còpia manuscrita d'una obra seva. D'altra banda, tenim escassos indicis de la transmissió de coneixements que s'hauria realitzat oralment durant els viatges realitzats. No obstant això, si tenim en compte els múltiples interessos que Hildegarda mostra a la seva obra, bé podem suposar que hauria intercanviat llibres i idees amb les persones i les comunitats amb les quals mantenia contacte. La majoria d'aquells cenobis, femenins i masculins, tenien *scriptoria* i també *armaria*, és a dir, una sala per escriure o bé copiar manuscrits i una biblioteca de petites dimensions.¹⁹⁷ Indicaré a continuació algunes de les comunitats amb què Hildegarda va establir contacte, si bé resta pendent per a un futur projecte un estudi més profund d'aquests intercanvis així com la confecció d'un mapa que en reculli tots els detalls.

L'epistolari és testimoni del fet que Hildegarda va mantenir contacte amb alts càrrecs de l'Església, com ara els arquebisbes de Magúncia, Colònia, Trèveris, Bremen i Salzburg,¹⁹⁸ els bisbes de Bamberg, Beauvais, Halberstadt, Constança, Lieja, Praga, Espira, Utrecht, Verdun i Worms, i possiblement també amb el de Jerusalem.¹⁹⁹ D'altra banda, sabem amb quines comunitats femenines i masculines es va mantenir comunicar, una dada rellevant que sovint s'utilitza en la literatura crítica per fonamentar el possible

¹⁹⁶ Sobre la *VSD*, *supra*, p. 64, n. 106. Pel que fa a la *RSB*, a l'edició crítica Hugh Feiss («Introduction» a *RSB*, dins *Opera minora*, cit., p. 25-64; 29) sosté que es desconeix quan la va escriure Hildegarda. A la traducció anglesa, Feiss tracta de la relació entre la carta escrita per la *congregatio Hunniensis coenobii* i la resposta d'Hildegarda que suposadament conté la *RSB*: Hugh Feiss, «Introduction», a Hildegard of Bingen, *Explanation of the Rule of Benedict*, ed. Hugh Feiss, Eugene (OR): Wipf & Stock, 2005, p. 7-9.

¹⁹⁷ Sobre la varietat de les biblioteques monàstiques medievals vegeu *infra*, p. 115-118.

¹⁹⁸ *EPP*, 11-13R, p. 26-31; 14-17, p. 31-52; 18-24R, p. 53-69; 25-25R, p. 70-72; 26-28, p. 73-80.

¹⁹⁹ *EPP*, 30-31R, p. 81-88; 32-32R, p. 88-90; 33, p. 90-91; 34, p. 91-92; 35-36, p. 93-95; 37-37R, p. 95-97; 38-38R, p. 97-99; 41-41R, p. 105-107; 42-43R, p. 108-111; 44, p. 111-112; 45-45R, p. 12-113.

accés de l'autora a determinades fonts primàries. D'entre els nombrosos cenobi femenins amb els quals es va relacionar hi ha: dues abadies a Utrecht (Altena i Altwick, o bé Oudwijk), St. Teodor i Maria a Bamberg, la de Bassum,²⁰⁰ St. Georg a Clusin, St. Cyriacus a Erfurt, Gandersheim, Gerbstädt, Ilbenstadt, Kaufungen, Kitzingen, Sta. Úrsula a Colònia, Altmünster a Magúncia, St. Glodesindis a Metz, St. Quirin a Neuss, Niedermünster i Obermünster a Regensburg, Wechterswinkel, Widersdorf, i amb els monestirs de Woffenheim, Zwiefalten i el de Trèveris, entre d'altres.²⁰¹ Les interlocutores eren principalment abadesses i prioros, que entre elles s'acostumen a anomenar *magistra*.²⁰² Així mateix, també es va escriure amb monges, converses i anacoretas. Destaquen, en particular, les relacions epistolars mantingudes amb Tengswich d'Andernach,²⁰³ Hazzecha de Krauftal²⁰⁴ i Elisabet de Schönau,²⁰⁵ així com la seva relació amb Gandersheim, abadia que compta amb una llarga i destacada tradició intel·lectual femenina on dos segles abans havia viscut la canongessa i cèlebre dramaturga Roswitha (c. 935-c. 1002). Finalment, es conserva una carta d'Hildegarda adreçada a les *filiae* de Rupertsberg al final de la seva vida,²⁰⁶ que va donar lloc al tractat conegut com a *ESSA*. D'altra banda, Hildegarda es va relacionar intensament amb diversos cenobis masculins.²⁰⁷ Va mantenir correspondència amb Kuno de Disibodenberg, abadia a la qual el monestir de Rupertsberg es trobava vinculat. També es va relacionar epistolament amb les abadies d'Albon, Eberbach, Ebrach, Ellwangen, Heilbronn i Hirsau, entre d'altres.²⁰⁸ Com deia, destaca la relació amb Guibert de

²⁰⁰ *EPP*, 64, p. 147-148. Hildegarda adreça aquesta carta a Ricarda de Stade, la seva col·laboradora més estimada, que esdevingué abadessa a Bassum després d'haver viscut a Rupertsberg.

²⁰¹ *EPP*, 49-49R, p. 119-121; 50-50R, p. 121-123; 61-63, p. 142-146; 73, p. 159-160; *EPS*, 94-94R, p. 248-250; 99-101, p. 255-258; 110-110R, p. 271-273; 117-117R, p. 289-290; 139-140R, p. 312-315 (Hildegarda s'escriu tant amb l'abat com amb la priora d'Ilbenstadt); 147-147R, p. 326-328; 150-152, p. 337-340; 157, p. 351-352; 163-163R, p. 352-354; 166, p. 372; 174-174R, p. 395-398; 177-177R, p. 402-404; 184-186R, p. 415-421; 198, p. 424-425; 231-235, p. 506-511; 237-237R, p. 512-514.

²⁰² Sobre aquest terme vegeu *supra*, p. 42.

²⁰³ *EPP*, 52-52R, p. 125-130.

²⁰⁴ *EPS*, 159-162, p. 355-365.

²⁰⁵ *EPS*, 201-203, p. 455-458. Vegeu *supra*, p. 62, n. 95.

²⁰⁶ *EPS*, 192-195R, p. 434-447. Per a una recopil·lació d'informacions sobre les relacions entre comunitats femenines i les seves lectures, vegeu Susann El Kholi, *Lektüre in Frauenkonventen des Ostrfränkisch-Deutschen Reiches vom 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen-Neumann, 1997; sobre Hildegarda: p. 132-133.

²⁰⁷ Ladislaus Buzás, *German Library History, 800-1945*, trad. William Boyd, col·l. Irmgard H. Wolfe, Jefferson (NC): McFarland & Co., 1986, p. 79-85; Paul Ruf (ed.), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. 3. T. 1: Bistum Augsburg*, Munic: C. H. Beck, 1932, núm. 46, 60-61 (p. 146-148 i 178-183).

²⁰⁸ *EPP*, 46-47, p. 115-116; 74-80R, p. 160-182; 81-84R, p. 183-201; 85-90, p. 201-215; *EPS*, 91-92, p. 243-246; 115-116, p. 286-288; 119-136, p. 292-309; 241-250R, p. 519-532. Sobre Hirsau i Siegburg vegeu *supra*, p. 75-76.

Gembloux,²⁰⁹ així com també el vincle amb diverses comunitats de la ciutat de Trèveris. En particular, cal subratllar l'estreta relació amb l'abadia masculina benedictina de Sant Eucari,²¹⁰ posseïdora d'un ric fons bibliogràfic del qual es conserva un catàleg del segle XVI, així com nombrosos còdex de l'època. En darrer lloc, cal assenyalar el vincle amb l'abadia d'Echternach, situada a l'actual Luxemburg, d'on procedia el seu darrer secretari, Teodoric, autor de la *VSH*. A l'abadia d'Echternach hi havia, com veurem, un manuscrit del *Timaeus* del sege XI que ens dóna una pista rellevant per resseguir el possible accés d'Hildegarda a aquella font.²¹¹

L'autoritat teològica i profètica d'Hildegarda, juntament amb la seva relació amb alts càrrecs eclesiàstics i comunitats religioses, la va dur a emprendre diversos viatges per dur a terme prèdiques públiques en diverses ciutats germàniques.²¹² Abans, però, de descriure aquells viatges i indagar quin propòsit els va motivar, vull fer una indicació – encara que hagi de ser breu – sobre la pràctica de la prèdica per part de les dones a l'època medieval. Beverly Mayne Kienzle, estudiosa que es dedica intensament a l'esmentat àmbit de recerca, mostra que a l'edat mitjana les religioses van practicar l'exegesi i la prèdica de manera més freqüent del que podríem pensar. A l'hora d'abordar tal qüestió, adverteix Kienzle, cal tenir en compte dos factors: primer, que les dones predicaven fonamentalment en els cenobis, és a dir, *intra muros*; i segon, que els termes amb els quals aquesta es designa tal activitat en els documents no són les que s'empren habitualment per descriure l'acció de predicar, sinó altres fórmules atenuades, indirectes. Era, per tant, habitual que les dones prediquessin, però, com que no sempre era ben vist, calia que passés desapercebut. Una d'aquestes predicadores va ser Lioba (c. 700/10-782), abadessa de Tauberbischofsheim (a prop de Würzburg) i fundadora de dos monestirs. A la seva *Vita*, l'hagiògraf Rodolf de Fulda (c. 800-865) escriu:

[...] quae ad exemplum beatae magistrae caelestis disciplinae studiis instituebantur et in tantum doctrina eius proficiebant, ut plures ex illis postmodum magistrae fierent aliarum, ita ut aut nulla aut etiam rara in illis regionibus essent monasteria feminarum, quae non discipularum eius magisteria desiderarent.²¹³

²⁰⁹ *EPS*, 102-109R, p. 259-273.

²¹⁰ *EPS*, 209-228R, p. 466-503.

²¹¹ Sobre aquest manuscrit vegeu *infra*, p. 332, n. 58.

²¹² *VSH*, III, XVII, p. 54-55. El llibre tercer de la *VSH* no és del tot precisa en relació amb aquesta qüestió.

²¹³ Rodolf de Fulda, *Vita Leobae*, 11, ed. Georg Waitz, dins: Rudolfus Fuldensis, *Vita Leobae abbatissae Biscofesheimensis*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum, Hannover, 1887, part XV-1, p. 118-131; 126, l. 10-13. Kienzle refereix altres passatges com, per exemple: *Ibidem*, 8, p. 125, l. 28-33. Vegeu Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 13-14, on també parla de

Kienzle refereix nombrosos casos documentats que posen de manifest que la prèdica fou exercida per les dones durant tota l'edat mitjana. Al segle XIII sorgiran nous corrents espirituals, especialment el de les beguines, que estendran la difusió de la paraula de les religioses en els espais públics. Tanmateix, Hildegarda de Bingen és segurament la dona predicadora i exegeta més important del període medieval. Si més no, és la millor documentada, ja que ens ha arribat bona part dels textos de les seves prèdiques. Va dur a terme una intensa activitat de prèdica adreçada a les germanes del seu cenobi, els continguts de les quals es recullen principalment a les *EE* i, també, a l'*ESSA*. Les seves prèdiques no només són destacables pel seu abast públic, sinó que també ho són per la subtilitat que mostra l'enteniment de l'autora. Amb aquests mots descriu l'humanista Johannes Trithemius (1462-1516) les *EE*: «Liber super Euangelios Dominicalibus homelias LVIII composuit ualde obscuas et nisi deuotis eruditus intelligibiles».²¹⁴ Analitzaré més endavant el mètode d'exegesi que allí posa en pràctica, així com alguns dels continguts de les seves prèdiques, especialment aquelles en què tracta sobre l'univers creat, per tal centrar-me ara a presentar els seus viatges de prèdica.

A l'edat de seixanta anys, Hildegarda va iniciar una etapa en què va dur a terme diversos desplaçaments per terres germàniques i franques amb la finalitat de predicar en llocs públics sobre qüestions centrals en la vida religiosa del moment. A la literatura crítica habitualment es distingeixen quatre viatges de predicació, que no són exactament «tours», sinó que s'agrupen les ciutats d'una mateixa regió en les quals va predicar uns determinats anys.²¹⁵ El primer viatge es situa entre els anys 1158-1161 i va transcórrer en direcció est: des de Bingen fins a Bamberg, tot passant per Magúncia, Wertheim, Wüzburg, Kitzingen i Ebrach. L'any 1160 en va efectuar el segon, en direcció oest: es va desplaçar cap a Trèveris, allí on va predicar a la catedral, i, tot passant per Krauftal, va arribar fins a la ciutat de Metz, situada a més de 200 quilòmetres de Bingen. En el tercer viatge, que es situa entre 1161-1163 (el segon desplaçament, per tant, es va fer

la *Vita* de Lutberga (d. 870), en la qual s'explica que instruïa a la seva cel·la. Vegeu també Beverly Mayne Kienzle i Pamela J. Walker (ed.), *Women preachers and prophets through two millennia of Christianity*, Berkeley: University of California Press, 1998, esp. p. XIII-XIV.

²¹⁴ Johannes Trithemius, *Catalogus illustrium uirorum, Johannes Trithemii Opera historica*, I, ed. Marquand Freher (Frankfurt, 1601), Frankfurt am Main: Minerva, 1966, p. 138: «Va compondre un llibre amb cinquanta-vuit homilies dominicals sobre els evagelis, que eren molt obscures i que només resultaven intel·ligibles per als erudits i els devots». Citat per Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 2, n. 4.

²¹⁵ L'observació crítica és de Beverly Mayne Kienzle, qui discuteix el format de «tour» que atorguen els estudiosos a aquells desplaçaments de predicació: *Ibidem*, p. 54-55.

enmig d'aquest tercer) va predicar a Boppard, Andernach, Siegburg i Colònia.²¹⁶ L'any 1163 Hildegarda va aconseguir el document de protecció imperial per a Rupertsberg, expedit per Frederic I, i va iniciar la redacció del *LDO*. Dos anys més tard va tenir lloc la fundació del monestir d'Eibingen, i cap al 1168-1170, quan tenia més de 70 anys, i després de superar una greu malaltia, es va desplaçar per la regió de Suàbia en el que constituïa el quart i últim viatge de predicació. A la *VSH* Teodoric d'Echrternach esmenta 21 llocs en els quals hauria predicat, i cinc d'aquelles ciutats tenien catedral: Colònia, Trèveris, Metz, Würzburg i Bamberg.²¹⁷ Cito un fragment del testimoni de la *VSH* sobre aquestes prèdiques:

Inter hec etiam illud de ipsa est notabile, quod Coloniam, Treuerim, Mettim, Herbipolim, Babenberch Spiritu diuino non modo acta sed coacta ueniens clero et populo que Deus uoluit annuntiauit et in monte sancti Disibodi, Siberch, Euerbach, Hersaugia, Zuifelden, Moudenburnen, Ruodenkirchen, Kizingen, Cruothendal, Herde, Hagenhe, Werde, Andernacho, in monte sancte Marie, in Elsum et Winkelo, que ad utilitatem animarum pertinebant, iuxta ea que ei Deus reuelauerat manifestauit.²¹⁸

En particular, durant el tercer viatge de predicació, Hildegarda va pronunciar a Colònia, important seu del catarisme en aquell moment, un sermó públic en contra de la dissidència càtara.²¹⁹ I el va posar per escrit a petició de Felip de Heinsberg,²²⁰ qui en aquell moment era el responsable de la catedral de Magúncia i va esdevenir l'arquebisbe de Colònia l'any 1167. El mateix any 1163, Eckbert de Schönau havia advertit que a les

²¹⁶ Vegeu Tilo Altenburg, *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 2007, p. 301-310.

²¹⁷ Sobre els viatges de prèdica: Beverly Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 47-49; Régine Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una consciència inspirada del segle XII*, cit., p. 99-121.

²¹⁸ *VSH*, III, xvii, p. 54-55, l. 1-9: «A més a més d'això, cal destacar que Hildegarda, no només impulsada, sinó obligada per l'Esperit Sant, es va desplaçar a Colònia, Trèveris, Metz, Würzburg i Bamberg, i que va anunciar al clergat i al poble la voluntat de Déu. I també a Disibodenberg, Siegburg, Eberbach, Hirsau, Zwiefalten, Maulbronn, Rothenkirchen, Kitzingen, Krauftal, Hördt, Höningen, Werden, Andernach, Marienberg, Klause i Winkel, va manifestar allò que era d'utilitat per a les ànimes, juntament amb allò que Déu li havia revelat».

²¹⁹ *EPS*, 169R, p. 378-382. L'epístola, coneguda també com *Contra catharos* va ser redactada a petició de la comunitat de monjos, que diuen que han sentit a parlar de les opinions d'Hildegarda al respecte (*EPS*, 169, p. 376-377). Vegeu Beverly Mayne Kienzle, «Defending the Lord's Vineyard: Hildegard of Bingen's Preaching against the Cathars», dins: Carolyn Muessig (ed.), *Medieval Monastic Preaching*, Leiden: Brill, 1998, p. 163-181; Raoul Manselli, «Amicizia spirituale ed azione pastorale nella Germania del s. XII: Ildegarda di Bingen, Elisabetta ed Ecberto di Schönau contro l'eresia càtara», *Studi e materiali di storia delle religioni*, 33 (1967), p. 302-313; Elisabeth Gössmann, «Der Brief Hildegards von Bingen an den Kölner Klerus zum Problem der Katharer», dins: *Versuche eine Annäherung*, Munich: Iudicium Verlag, 1995, p. 163-173.

²²⁰ *EPP*, 15-15R, p. 32-47.

ciutats de Bonn i Magúncia existien comunitats liderades per càtars.²²¹ A mitjans del segle XII s'havien intensificat els processos i les fogueres contra els càtars, especialment a les proximitats de Colònia. En la seva prèdica, Hildegarda no només manté una ferma disputa teòrica en contra dels càtars, sinó que també denuncia la conducta dels clergues que propicien aquell tipus d'«heretgies». És a dir, Hildegarda se situa a l'arrel del problema: la corrupció en el si de l'Església. I estableix una equivalència entre el clergat de costums laxes i els «heretges» i, així mateix, entre els «heretges» i l'Anticrist.

La seva confrontació de caràcter teòric amb els càtars es centra fonamentalment en tres qüestions: Déu com a creador de totes les coses, el baptisme i la natura dual de Crist. En particular, pel que fa a la concepció de l'univers material, els càtars l'assimilen amb el no-res, i consideren que el no-res és el mal. Per tant, Déu no és el creador de l'univers perquè la matèria és no-res i el mal no pot tenir el seu origen en la divinitat. Hildegarda abordarà aquelles qüestions a les *EE* des d'un punt de vista exegetíc,²²² i retornarà sobre elles en el *LDO*, que hauria estat escrit aproximadament en el mateix període que aquelles. Per tant, caldrà posar aquelles dues obres en diàleg.

Segons Kienzle, Hildegarda considerava que eren dues les grans «heretgies» del seu temps: el catarisme i la filosofia pagana.²²³ La condemna dels filòsofs pagans estaria en sintonia amb la sentència del Concili de Sens (1140), però es tracta d'una postura menys clara i desenvolupada que la dels càtars. La *VSH* dóna testimoni d'un fet interessant en aquest sentit, quan descriu que Hildegarda va acollir un «heretge» a Rupertsberg, sobre el qual tornarem més endavant. De quin tipus d'heretge es deuria tractar? No hi ha cap notícia sobre el tipus de dissidència, només se'ns diu que era *princeps* i *philosophus*. Podria haver tingut alguna relació amb el platonisme? En aquest punt, només avançar que és probable que el catarisme no fos ser l'únic interlocutor teòric del discurs cosmològic d'Hildegarda, sinó que és possible que els filòsofs pagans i el mateix Concili de Sens²²⁴ juguessin en l'obra un paper més rellevant del que se li ha atorgat fins al moment.

²²¹ Eckbert de Schönau, *Sermones adversus pestiferos foedissimosque Catharorum*, ed. Jacques-Paul Migne, dins: Eckbertus Schonauensis, *Sermones adversus pestiferos foedissimosque Catharorum, qui Manichaeorum haeresim innovarunt, damnatos errores ac haereses*, (PL, 195), Turnhout: Brepols, 1855, col. 11a-98c.

²²² Beverly Mayne Kienzle, «Crisis and Charismatic Authority in Hildegard of Bingen's Preaching against the Cathars», dins: Katherine L. Jansen i Miri Rubin (ed.), *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Turnhout: Brepols, 2010, p. 73-91; 84.

²²³ Sobre la comparació dels filòsofs pagans amb els heretges, vegeu la citació *infra*, p. 121, n. 322.

²²⁴ Marta Cristiani, «Introduzione» a Hildegarda de Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit.

2. Ciència de les obres divines²²⁵

Lumen igitur quod uideo, locale non est, sed nube que solem portat multo lucidius, nec altitudinem nec longitudinem nec latitudinem in eo considerare ualeo, illudque umbra uiuentis luminis mihi nominatur, atque ut sol, luna et stelle in aqua apparent, ita scripture, sermones, uirtutes et quedam opera hominum formata in illo mihi resplendent.²²⁶

Les visions-audicions van modular la relació d'Hildegarda de Bingen amb el món i amb els altres, però l'experiència crucial en la seva vida va ser segurament la forja espiritual i intel·lectual que va efectuar a través de l'escriptura. Són precisament els seus escrits el que roman de l'irrecuperable experiència cognoscitiva de l'autora, de manera que constitueixen el veritable camp de batalla hermenèutic. Certament, com veïem, les obres de «visions» d'Hildegarda posen de manifest que no és possible analitzar el seu discurs des d'una única perspectiva, perquè té en compte diversos sabers. Aquesta característica sovint ha implicat la inclusió del corpus hildegardià en el llistat dels inclassificables, amb les avantatges i els inconvenients corresponents. Quan l'analitzem des del punt de vista de la filosofia trobem una dificultat afegida: l'autora va desmarcar explícitament la seva formació i la seva escriptura d'aquella *humana scientia*. De fet, el discurs de la *magistra* es diferencia del dels filòsofs de l'època, una diferenciació que cal entendre sobre el transfons de l'escissió que separava els àmbits monàstic i escolàstic. Al mateix temps, l'obra d'Hildegarda fa palès que van existir porositats entre aquelles dues institucions i el coneixement que es generava en elles, ja que les seves respectives concepcions de la divinitat, l'univers i l'ésser humà presenten paral·lelismes. En particular, la imatge de l'univers que emergeix en els textos d'Hildegarda i en el dels *magistri* és sorprenentment pròxima. El present bloc tractarà sobre la possibilitat de concebre la figura d'Hildegarda de Bingen com a pensadora i, fins i tot, com a filòsofa de la natura. Fonamentaré aquesta hipòtesi en dos apartats dedicats, respectivament, a l'hermenèutica i a les fonts filosòfiques dels seus escrits.

²²⁵ Aquest títol s'inspira en el d'un article de Christel Meier, «*Scientia Divinorum Operum*. Zu Hildegards von Bingen visionär-künstlerischer Rezeption Eriugenas», dins: Beierwaltes Werner (ed.), *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg: Carl Winter Universität, 1987, p. 89-141.

²²⁶ *EPS*, 103R, p. 261, l. 78-83: «La llum que veig no la percebo en l'espai, sinó que és com el núvol que transporta la potent llum del sol, i no aconsegueixo distingir en ella ni l'alçada, ni la longitud ni l'amplada. Se'm diu que aquesta llum és l'ombra de la llum vivent, i així com el Sol, la Lluna i les estrelles es reflecteixen en l'aigua, de la mateixa manera resplendeixen en mi les escriptures, els sermons, les virtuts i aquelles obres humanes que prenen forma en ells».

2.1. El context hermenèutic d'una filosofia natural subjacent

El present apartat té l'objectiu de situar el discurs d'Hildegarda de Bingen en un context hermenèutic precís. D'una banda, analitzaré, tot emprant les categories de l'al·legoria i el símbol, la manera com presenta l'univers per mitjà del discurs visionari; de l'altra, m'atendré a la forma discursiva dels seus escrits tant de caràcter exegetí com *escolàstic* –és a dir, en els quals imita la forma dels tractats escolàstics–, en tant que aquells textos aporten indicis dels camins filosòfics i teològics per on transiten implícitament les seves visions. Si juxtaposem els diferents tipus de discurs emprats per l'autora, observem que, mentre que en els textos escolàstics Hildegarda planteja qüestions filosòfiques i teològiques de manera directa, a les obres de visions aquelles mateixes qüestions es presenten de manera indirecta i literària. Aquesta presència implícita és la que anomeno el substrat filosòfico-teològic del discurs visionari.

En el primer subapartat m'ocuparé de l'*allegoresis* o exegesi al·legòrica, àmbit discursiu on la crítica acostuma a situar les descripcions visionàries de l'univers del *Scivias* i del *LDO*. Així mateix, indicaré les característiques de l'exegesi escripturària –és a dir, la interpretació de passatges bíblics concrets, que vincula als continguts de la visió– tal i com l'autora l'utilitza en el comentari de la visió. Les sagrades escriptures no només són el punt de partida d'Hildegarda, sinó també de nombrosos pensadors del segle XII. En particular, els filòsofs de l'anomenada escola de Chartres cerquen la compatibilitat entre els continguts del Gènesi i els principis físics del *Timaeus*. Per fer-ho, en ocasions se serveixen de recursos literaris com ara la *fabula*, l'*integumentum* i l'*involutrum*, una xarxa conceptual que presenta confluències amb el discurs al·legòric d'Hildegarda, com veurem en el segon subapartat. L'autora es desmarca de la veritat obtinguda a partir dels procediments escolàstics i promou un ús de la racionalitat arrelat en l'experiència místico-cognoscitiva. Al darrer subapartat analitzaré la seva concepció de les *humanae scientiae*, així com la proposta d'una via místico-racional que permet d'accedir a un coneixement limitat –més honest– de la divinitat: la *speculatiua scientia*.

Com veurem, l'anàlisi de la intersecció del discurs d'Hildegarda amb la filosofia parteix, d'una banda, del plantejament segons el qual una «filosofia oculta» articula el pensament de l'autora,²²⁷ i, d'altra banda, del fet que existeix un «rerefons de filosofia natural» a les seves visions de l'univers.²²⁸

²²⁷ Viki Ranff, *Wege zu Wissen und Weisheit*, cit., p. 375-376.

²²⁸ Heinrich Schipperges, «Kosmologische Aspekte der Lebensordnung», cit., p. 2.

2.1.1. Exegesi al·legòrica i mentalitat simbòlica

Hom defineix l'al·legoria com una «figura retòrica que consisteix en desenvolupar una imatge o una successió d'imatges de manera que expressin simultàniament un sentit directe i un altre de figurat, ambdós complets». El símbol, en canvi, és un «tipus de signe que no es limita a mostrar ni a recordar cap altra cosa, sinó que, representant-la i imitant-la, la revela».²²⁹ En el marc de la cultura cristiana altmedieval emergeixen, en particular, dos discursos teològics diferents: mentre que l'ús de l'al·legoria té com a referent l'exegesi de les sagrades escriptures d'Agustí d'Hipona, la utilització del símbol remet als escrits del Pseudo Dionís l'Areopagita.

El discurs d'Hildegarda de Bingen no es deixa inscriure netament ni exclusiva en una d'aquelles dues tradicions, ja que, encara que s'insereix principalment en la línia de l'exegesi al·legòrica hereva de la patristica, sovint les imatges descrites –com ara la de l'ou còsmic en el *Sciuas*–²³⁰ queden impregnades d'un caràcter simbòlic, possiblement atorgat pel vincle amb l'experiència místico-cognoscitiva en la qual prenen forma. A les obres pròpiament exegetiques –és a dir, fonamentalment a les *EE*, i també en alguns fragments de les *SQ*– Hildegarda mostra, així mateix, que la seva exegesi al·legòrica s'ha d'entendre en el marc d'una mentalitat simbòlica.²³¹ Pel que fa a les fonts, cal assenyalar que, en l'*expositio* dedicada al pròleg de l'evangeli segons Joan, existeixen nombrosos paral·lelismes textuais amb les homilies que tant Agustí d'Hipona com Escot Eriúgena (seguidor del Pseudo Dionís) van escriure sobre l'esmentat pròleg.²³² Per tant, l'autora emprà fonts de les dues tradicions esmentades, l'al·legòrica i la simbòlica, i les combina juntament amb un discurs visionari-profètic.

Dins de les coordenades anunciades, el present subapartat és dedicat, en primer lloc, a mostrar de quina manera s'inscriu el discurs d'Hildegarda en el marc de l'exegesi

²²⁹ *Diccionari.cat*, Barcelona: Grup Enciclopèdia Catalana, 2013, <<http://www.diccionari.cat>>, consulta: 17.09.2015.

²³⁰ Sobre l'ús hildegardià de l'al·legoria en relació amb les seves representacions de l'univers, vegeu Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, cit.; Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 1-42.

²³¹ La idea de la *mentalité symbolique* és de Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, cit., p. 159-190.

²³² *EE*, (9), p. 209-215, 558, 579. Kienzle indica les següents fonts en l'*apparatus fontinum* de l'edició crítica d'aquesta homilia: Agustí d'Hipona, *Tractatus in Iohannis evangelium*, ed. Martine Dulaey i Jean-Marie Salamito, dins: Augustin d'Hippone, *Tractatus in Iohannis evangelium. Homélies sur l'évangile de saint Jean*, 8 vol., ed. Ilatí/fr., (BA, 71-76), Turnhout: Brepols, 1988-2008; trad. cast.: San Agustín, *Obras completas XXIII: Sermones 117-183 (3.º): Sobre el evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los Apóstoles*, ed. Ilatí/cast., trad. Amador del Fueyo i Pío de Luis, Madrid: BAC, 1984; Joan Escot Eriúgena, *Homélie sur le prologue de Jean*, ed. Ilatí/fr., ed. Édouard Jeuneau, París: Cerf, 1969.

al·legòrica de l'època. En segon lloc, es tractarà sobre el caràcter simbòlic de les imatges visionàries, que l'autora entén com a revelacions de la divinitat.

L'*allegoresis*, terme que es pot traduir tant per «al·legorisme» com per «exegesi al·legòrica», consisteix principalment en la recerca d'un sentit profund més enllà del sentit literal, i ha de ser una recerca regida per una determinada metodologia. Resseguir els seus orígens ens duria molt lluny,²³³ de manera que prendré com a punt de partida la recepció del text fundacional de dues grans religions monoteistes: el judaisme i el cristianisme. La interpretació al·legòrica de la Torà va ser la manera com autors de formació hel·lenística, com ara l'apologeta Filó d'Alexandria (15/10 a.n.e.-45/50), van interpretar l'obra sagrada des d'una perspectiva filosòfica.²³⁴ Quan la literalitat del text sagrat i les veritats racionals es contradieien, es va buscar un sentit al·legòric que les convertís en compatibles. En conseqüència, es tractava d'harmonitzar la raó i la revelació per mitjà de l'exegesi al·legòrica. En el cas del cristianisme, es va identificar la Torà amb l'Antic Testament i es va prendre el Nou Testament com la clau hermenèutica de l'Antic. Sota la influència de Filó, Orígenes va desenvolupar una teoria de l'exegesi, amb la qual va tractar de mostrar que existia una harmonia entre la filosofia platònica i el sentit espiritual de les escriptures hebrees. Al *De principiis* Orígenes va establir la doctrina dels tres estrats de significat de les sagrades escriptures: el sentit literal-històric, el tipològic o moral i l'espiritual.²³⁵ La influència d'Orígenes s'estén entre els exegetes carolingis, els estudiosos de Laon, i, al segle XII, entre els victorins i els cistercencs, així com en autors com ara Rupert de Deutz (c. 1080-c. 1130) i Bernat de Claravall, pròxims a Hildegarda. En particular, l'autora desenvolupa

²³³ Ens duria, com a mínim, fins a la Grècia Antiga i, en concret, fins a la interpretació dels textos homèrics i de l'obra d'Hesíode. Els autors grecs van començar a interpretar al·legòricament les obres fonamentals de la seva cultura quan la literalitat dels continguts mítics que contenien ja no es sostenien per ells mateixos. Segons la crítica, la interpretació al·legòrica es troba vinculada amb l'existència d'un canvi de mentalitat i amb la necessitat de fer compatible la veritat de les grans obres anteriors amb la nova veritat que apunta la raó. Vegeu Robert Caner, «Alegoresis antigua y medieval», dins: A.D., *Teoría literaria y literatura comparada*, Barcelona: Ariel, 2007 (1a ed. 2005), p. 207-212; José Domínguez Caparrós, *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*, Madrid: Gredos, 1993; Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002; Peter Dronke, «Arbor caritatis», dins: *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1992, p. 103-141; 124.

²³⁴ Filó d'Alexandria destaca per ser un antecedent de la lectura concordista de la Bíblia i el *Timeu*. En el seu comentari al Gènesi, exposa una fonamentació cosmològica de la llei. D'entre els seus nombrosos escrits sobre el Gènesi, vegeu especialment Filó d'Alexandria, *De opificio mundi*, ed. Roberto Radice, dins: Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, ed. Ilatí/it., presentació de Giovanni Reale, intr. Giovanni Reale i Roberto Radice, col·l. Clara Kraus Reggiani i Claudio Mazzarelli, Milà: Bompiani, 2005, p. 11-94. El títol original de l'obra és ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΜΟΥΣΕΑ ΚΟΣΜΟΠΟΙΙΑΣ.

²³⁵ Orígenes, *De principiis*, IV, 3, 1. El títol original de l'obra és Περὶ ἀρχῶν.

sobretot el sentit espiritual en els seus escrits exegetics, en els quals es posa de manifest una notable influència, ja fos per un coneixement directe o indirecte, d'Orígenes.²³⁶

La distinció origeniana va ser fonamental a l'edat mitjana per establir la doctrina de la quàdruple significació de les escriptures: sentit literal o històric, que ensenya el que va succeir; sentit al·legòric, que ensenya el que s'ha de creure; sentit moral, que ensenya el que hom ha de fer; i sentit anagògic, que ensenya cap a on s'ha de tendir. Tot i que la majoria dels estudis consideren que l'esmentada doctrina va ser la més estesa, la crítica especialitzada considera que els exegetes medievals no van seguir de manera estricta aquella quàdruple divisió, sinó que donen testimoni de la «tendència a la fluïdesa i a la combinació dels modes interpretatius».²³⁷ Hildegarda tampoc no segueix explícitament aquell esquema a les seves *EE*, sinó que, en termes generals, dedica una lectura al·legòrica i una de tropològica (moral) a la majoria dels perícopes (lectures bíbliques de l'any litúrgic) de la col·lecció.²³⁸ Tot i així, aquesta afirmació es podria matisar si comentéssim de manera detallada cadascuna de les seves homilies. Així mateix, si bé a les *SQ* l'autora mostra destresa en interpretar els sentis literal, al·legòric i tropològic de les sagrades escriptures, en el conjunt del seu corpus deixa ben patent la preferència per l'exegesi moral i per l'ús de paràboles.²³⁹

La pràctica exegetica d'Hildegarda s'inscriu en el context de l'exegesi monàstica benedictina del seu temps, i la interpretació que li interessa pròpiament és l'espiritual, com en el cas de Bernat de Claravall. És des d'aquella perspectiva que cal entendre l'afirmació segons la qual Hildegarda havia entès el veritable sentit de les sagrades escriptures, l'espiritual, un sentit que els *doctores* de l'època no revelaven perquè es quedaven amb el sentit literal-històric. L'autora s'inclina per la comprensió espiritual, i així ho posa de manifest ja a la «Protestificatio» del *Sciuias*, on indica que per obra de l'Esperit Sant va entendre de sobte el sentit de les escriptures (*repente intellectum expositionis librorum [...] sapiebam*) sense atendre al sentit literal (*non autem interpretationem uerborum textus*).²⁴⁰ A més a més, cal fer notar que, tot i desenvolupar una interpretació en clau espiritual, empra de manera reiterada expressions com ara *intellectum expositionis*, recentment esmentat, o bé, en d'altres passatges, *in spiritali intellectu, ad spiritalem intellectum, interiorem intelligentiam expositiones* i, també, *in*

²³⁶ Vegeu Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 84-92. Sobre l'accés d'Hildegarda a Orígenes vegeu *supra*, p. 76, n. 149.

²³⁷ *Ibidem*, p. 93.

²³⁸ *Ibidem*, p. 94. Sobre el mètode d'exegesi d'Hildegarda, vegeu *Ibidem*, p. 63-154.

²³⁹ *Ibidem*, p. 107.

²⁴⁰ *Sciuias*, Prot., p. 3-4, l. 24-33. Vegeu la citació completa del text *supra*, p. 52, n. 51.

*interiori scientia animae meae.*²⁴¹ Amb l'ús d'aquelles expressions posa de manifest que la recerca d'un sentit espiritual no deixa de banda l'acció de l'intel·lecte, ja que descriu una comprensió racional. Ara bé, la concepció hildegardiana de l'«intel·lecte» i la «racionalitat» no coincideix, com veurem, amb la dels escolàstics.²⁴²

Malgrat la clara preferència de l'autora pel sentit espiritual, en els escrits exegetics Hildegarda interpreta en el sentit literal els passatges sobre la creació recollits al Gènesi i al pròleg de l'evangeli segons Joan.²⁴³ El sentit *ad litteram* va tenir una àmplia difusió a través dels escrits d'Agustí d'Hipona; en particular, a través de la seva doctrina de la «lectura» de l'univers, segons la qual Déu no només s'explica en els llibres sagrats, sinó també per mitjà de la creació. En conseqüència, s'ha de saber *llegir* l'obra divina en el seu conjunt per arribar a una determinada comprensió del seu artífex.²⁴⁴ Ara bé, si la natura és un *text*, els seus continguts poden ser objecte d'una lectura en clau al·legòrica, la qual pressuposa la possibilitat d'una lectura literal (la creació com a univers material regit per principis físics) i consisteix en una lectura al·legòrica o metafísica que va més enllà de la literal o física (la creació com a obra de Déu). En conseqüència, la interpretació metafísica no anul·la necessàriament la interpretació física de la natura, sinó que la complementa.

A la primera meitat del segle XII l'exegesi *ad litteram* es va passar a entendre com una interpretació *secundum physicam*. La filosofia capdavantera tractava de fer compatible la *Bíblia* i el *Timaeus*, i en ella la veritat racional prevalia sobre la revelada en cas d'existir una contradicció entre les dues. Alguns filòsofs, com ara Guillem de Conches (1080-c. 1150), no van emprar l'al·legoria per suavitzar les contradiccions, sinó que les van articular per mitjà del raonament. D'altres pensadors del mateix ambient cultural, com ara Bernat Silvestre i posteriorment Alà de Lilla (1115/8-1202/3), sí que van emprar el que podríem anomenar un «al·legorisme filosòfic». Els seus escrits es troben entre els àmbits de la literatura i la filosofia, i posen en pràctica el que es coneix amb els termes d'*integumentum* i *involucrum*, un àmbit del pensament especulatiu i creatiu en el qual potser també hi podem inserir el discurs d'Hildegarda de Bingen, tal i com analitzaré al següent subapartat.

²⁴¹ *Sciuias*, Prot., p. 4, l. 31; *EE*, «47», p. 313, l. 19, 37; *EPP*, I, p. 4, l. 17; *ESSA*, p. 129, l. 567. Vegeu Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 80-84.

²⁴² Vegeu l'apartat 2.2.2 del tercer capítol.

²⁴³ Vegeu l'apartat 2.2.1 del tercer capítol.

²⁴⁴ Agustí d'Hipona, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, cit.

Els escrits visionaris d'Hildegarda adopten bàsicament la forma d'una descripció literal de la visió, seguida d'un comentari de la mateixa en el qual desenvolupa una exegesi al·legòrica que inclou, a més a més, exegesi escripturària d'una selecció de passatges bíblics relacionats amb el contingut de la visió. Tanmateix, l'al·legorisme no explica del tot les imatges revelades, i és aquí on cal fer incidència en la importància de la mentalitat simbòlica que dona un sentit únic a les visions de l'autora.²⁴⁵

La saviesa divina instrueix Hildegarda per mitjà d'imatges que mira «amb l'ull de la ment», i de comentaris a la *uisio* que escolta «amb l'oïda del cor».²⁴⁶ L'autora té la capacitat privilegiada de veure i escoltar el missatge diví, i l'imperatiu de transmetre'l per al profit de la humanitat. En l'esmentada transmissió, la *uisio* es comenta de manera al·legòrica, si bé la imatge revelada esdevé en ella mateixa un símbol. La *uisio* en tant que imatge poderosa conté alguna cosa d'inexplicable que el comentari en clau al·legòrica no esgota. La imatge és en ella mateixa el mitjà a través del qual la revelació es fa patent i és, alhora, el vehicle que convida a qui llegeix a endinsar-se en els camins místico-cognoscitius que Hildegarda mostra i pels quals ha transitat en el seu intent d'aproximar-se a la comprensió de la divinitat. Les miniatures del *Scivias*, més que per la seva possible finalitat mnemotècnica, destaquen per posar de manifest el caràcter simbòlic de la *uisio* en tant que imatge revelada.²⁴⁷ A mode de síntesi, podríem dir que en els escrits d'Hildegarda trobem el següent esquema de correspondències:

visió	comentari
vista	oïda
símbol	al·legoria

La qüestió de la combinació entre els recursos de l'al·legoria i el símbol en el corpus de visions d'Hildegarda, és una temàtica àmplia que obre línies de recerca que en el present treball no podré desenvolupar. M'ocuparé a continuació de tres nocions vinculades a l'àmbit filosòfico-literari, que ofereixen una perspectiva complementària.

²⁴⁵ Victoria Cirlot sosté que l'autora combina una tècnica al·legòrica culta i depurada amb l'empremta mística de l'experiència visionària. Vegeu Victoria Cirlot, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, cit., p. 145-158. Sobre els conceptes d'al·legoria i símbol: Juan Eduardo Cirlot, «Símbolo y alegoría. Símbolo y expresión», dins: *Diccionario de símbolos*, Madrid: Siruela, 2007, p. 46-48.

²⁴⁶ Benet de Núrsia, *Regla per als monjos*, Pròleg i 1. Vegeu Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 64, 68.

²⁴⁷ Vegeu Keiko Suzuki, «Zum Strukturproblem in den Visionsdarstellungen der Rupertsberger "Scivias" Handschrift», *Sacris Erudiri*, 35 (1995), p. 221-291.

2.1.2. Les nocions de *fabula*, *integumentum* i *involucrum*

Els termes *integumentum* i *involucrum*, gairebé sinònims, designaven al segle XII la pràctica antiga de desenvolupar un argument filosòfic sota el vel del mite. Kent Kraft analitza el discurs visionari d'Hildegarda de Bingen a la llum de les nocions de símbol, al·legoria i *involucrum*,²⁴⁸ i Peter Dronke descriu la cosmologia del *LDO* a partir de la idea medieval de *fabula*.²⁴⁹ Tanmateix, es tracta d'una interpretació que atansa el discurs de la benedictina a la tradició clàssica i als escrits escolàstics de l'època, i envers la qual no existeix un acord en el conjunt de la crítica. Per tal de mostrar si el discurs de l'autora pot ser considerat afí als escrits en què s'empra el recurs de caràcter filosòfico-literari, caldrà definir l'esmentada xarxa conceptual. Per fer-ho analitzaré les definicions i l'ús que en fan autors com ara Ciceró al *Somnium Scipionis*,²⁵⁰ Bernat Silvestre a la *Cosmographia*²⁵¹ i Alà de Lilla al *De planctu naturae*,²⁵² per comprovar si el discurs visionari d'Hildegarda presenta paral·lelismes.

Es diu que els conceptes *integumentum* (traduïble literalment per «encobriment» o «vel») i *involucrum* (que significa textualment «embolcall» o «vel») van aparèixer per primera vegada al *De oratore* de Ciceró.²⁵³ En època medieval la definició més estesa va ser la del chartrià Bernat Silvestre, en dona la següent definició:

Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione ueritatis inuoluens intellectum, unde etiam dicitur inuolucrum.²⁵⁴

A causa de l'esmentada implicació de l'intel·lecte l'anomenen també *involucrum*. És a dir, l'*integumentum* és una construcció literària que tracta de mostrar una veritat

²⁴⁸ Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 1-43.

²⁴⁹ Peter Dronke, *Fabula*, cit., p. 1, 144-153.

²⁵⁰ M. Tul·li Ciceró, *Somnium Scipionis*, dins: *La Republica*, ed. Ilatí/català, ed. i trad. Joan Manuel del Pozo, Barcelona: FBM, 2006, p. 178-188.

²⁵¹ Bernat Silvestre, *Cosmographia*, ed. Peter Dronke, Leiden: Brill, 1978. Vegeu Francisco Tauste Alcocer, «Opus Naturae». *La influencia de la tradición del «Timeo» en la «Cosmographia» de Bernardo Silvestre*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1995, p. 249-255.

²⁵² Alà de Lilla, *De planctu naturae*, ed. Françoise Hudry, dins: Alain de Lille, *La plainte de la nature*, ed. Ilatí/fr., París: Les Belles Lettres, 2013.

²⁵³ Ciceró, *De oratore*, I, 161: «[...] sic modo in oratione Crassi divitias atque ornamenta eius ingenii per quaedam involucra atque integumenta perspexi; sed ea cum contemplari cuperem, vix aspiciendi potestas fuit». Agustí d'Hipona i altres fonts patristiques empen també aquestes nocions, si bé, segons Kraft, amb certa imprecisió. Vegeu Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 11.

²⁵⁴ Bernat Silvestre, *Commentum super sex libros Aeneidos Virgilii*, Accessus, ed. ed. Julian W. Jones i Elizabeth F. Jones, Lincoln (NE): University of Nebraska Press, 1977, p. 3: «L'*integumentum* és un tipus de demostració a partir d'una narració fabulosa de la veritat que involucra l'intel·lecte, motiu pel qual se l'anomena *inuolucrum*». Citat per Francisco Tauste Alcocer, «El Comentario a la Eneida de Bernardo Silvestre», *Daimon: Revista de Filosofía*, 10 (1995), p. 23-36.

filosòfica embolcallada en una narració fabulosa. Aquesta doctrina, tal i com l'exposa Bernat Silvestre, s'inspira en el comentari del *Somnium Scipionis* de Ciceró per part de Macrobi.²⁵⁵ No totes les *fabulae* són iguals, adverteix Macrobi, i només algunes d'elles es poden considerar mites filosòfics veritables, és a dir, *integumenta*, tal com indica en el passatge següent:

Nec omnibus fabulis philosophia repugnat, nec omnibus acquiescit; et ut facile secerni possit [...] diuisionum gradibus explicandum est [...]: nam cum ueritas argumento subest solaque fit narratio fabulosa, non unus reperitur modus per figmentum uera referendi. Aut enim contextio narrationis per turpia et indigna numinibus [...] aut sacrarum rerum notio sub pio figmentorum uelamine honestis et tecta rebus et uestita nominibus enuntiatur. Et hoc est solum figmenti genus quod cautio de diuinis rebus philosophantis admittit.²⁵⁶

Segons Macrobi, en el discurs que tracta sobre el que és diví i sobre l'ànima, la veritat secreta s'embolcalla en relats mítics perquè no pot ser exposada obertament. Els savis la comprenen a través d'aquells vels que «protegeixen de la vulgaritat el secret», de manera que la resta dels humans no l'aconsegueixen aprehendre en ella mateixa, sinó que únicament la veneren en la seva expressió al·legòrica.²⁵⁷ En comentar el passatge citat, Guillem de Conches sosté que existeixen més *fabulae* filosòfiques que no pas les que Macrobi vol admetre,²⁵⁸ si bé assumeix la distinció macrobiana. En qualsevol cas, l'*integumentum* o *involucrum* no és una mera tècnica d'expressar nocions filosòfiques en una forma discursiva de ficció, sinó que sobrepassa els límits de l'al·legoria en tant que pot encarnar realitats que la raó només pot entendre de manera imperfecta: els anomenats «misteris» de la filosofia. De fet, i en aquest punt conflueixen les tradicions del mite i de l'al·legoria, l'*involucrum* és una forma de simbolisme, malgrat que pot semblar que tingui la configuració externa de l'al·legoria.²⁵⁹

²⁵⁵ Una còpia del *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobi es trobava a l'abadia d'Echernach en un manuscrit del segle XI. Vegeu *infra*, p. 332, n. 58-61.

²⁵⁶ Macrobi, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, II, 6; 10-11, ed. Mireille Armisen-Marchetti, dins: *Commentaire au Songe de Scipion*, 2 vol., ed. llatí/fr., París: Les Belles Lettres, 2001-2003, vol. 1, p. 6-7: «La filosofia no és incompatible amb tots els mites, però tampoc no els aprova tots. Per tal que es puguin distingir fàcilment [...] cal establir algunes distincions [...]: quan l'argument és vertader i només la narració és fictícia, no trobem una única manera de relatar la veritat per mitjà de la ficció. O bé el teixit de la narració es compon d'obscuritats [...] o bé el coneixement del que és sagrat es presenta al davall d'una respectuosa capa d'invencions, velat i revestit amb fets i noms decorosos. Aquest és l'únic tipus de ficció que admet la prudència del filòsof que s'ocupa del que és diví».

²⁵⁷ Macrobi, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, II, 17-18.

²⁵⁸ Citat per Peter Dronke, *Fabula*, cit., sel. 6, p. 68-71.

²⁵⁹ Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 15-16.

D'acord amb la tradició que refereixen Macrobi i Guillem de Conches, hi ha faules que no tenen pròpiament una finalitat literària, sinó que en realitat constitueixen especulacions filosòfiques al voltant de l'ésser humà i del lloc que ocupa en el cosmos. Els pensadors del XII acostumen a emprar el terme *fabula* amb el significat de «mite» i també, més extensament, l'assimilen a «ficció» i «ficció animal».²⁶⁰ A l'obra de la *magistra* renana no apareixen en cap moment els termes *integumentum* ni *involucrum*, i només en una ocasió utilitza la paraula *fabulationes* en el *LVM*.²⁶¹ Hildegarda posa l'expressió en boca d'un vici, l'Amor mundà, el qual afirma:

Omnia regna mundi cum floribus et ornamentis suis teneo. [...] Quandiu pulchritudinem huius seculi habere potero, eam libenter tenebo. Alia uita mihi ignota est, de qua tamen nescio quas fabulationes audio.²⁶²

En aquell passatge no és l'autora qui empra directament el terme *fabulae*, sinó que apareix en el parlament d'un personatge de l'obra. A més a més, la paraula no té un significat unívoc en el context. Tanmateix, el seu sentit sembla positiu i suggereix una narració fictícia sobre la salvació de l'ànima, a la qual l'Amor mundà fa oïdes sordes.

La manca d'un ús de terminologia precisa per part d'Hildegarda no implica necessàriament que l'autora desconegués aquell recurs literari, ni tampoc exclou la possibilitat que l'hagués emprat. De fet, si entenem la faula en l'accepció de «faula animal», que té com a paradigma els bestiaris medievals, els passatges al·legòrics relatius als vents que incorpora en el *LDO* presenten característiques d'aquell gènere. Certament, és probable que Hildegarda conegués aquell recurs, ja que, per exemple, Bernat de Claravall cita almenys en tres ocasions el terme faula²⁶³ i com a mínim en una ocasió el d'*involucrum*.²⁶⁴ D'altra banda, l'ús d'una forma discursiva afí als recursos de la *fabula*, l'*integumentum* i l'*involucrum*, posa en relació el plantejament cosmològic d'Hildegarda amb la tradició platònica i amb algunes obres filosòfico-literàries del segle

²⁶⁰ Peter Dronke, *Fabula*, cit., p. 5.

²⁶¹ *Thesaurus Hildegardis Bingensis. I. «Visionis munus»*. *Sciuias, Liber Vitae Meritorum, Liber Diuinorum Operum*, Corpus Christianorum Thesaurus Patrum Latinorum, Turnhout: Brepols, 1998, p. 67.

²⁶² *LVM*, I, I, p. 13, l. 107-114: «Posseeixo tots els regnes del món amb les seves flors i els seus ornaments. [...] Gaudeixo tant com puc de la bellesa d'aquest món. No conec cap altra vida, de manera que ignoro les fabulacions que escolto».

²⁶³ Bernat de Claravall, *De consideratione libri v*, IV, 21, ed. Jean Leclercq i Henri-M. Rochais, dins: *Bernardi opera*, Turnhout: Brepols, 1963, vol. 3, p. 464, l. 21; *Sermo de conuersione ad clericos (textus breuis)*, IX, dins: *Bernardi opera*, Turnhout: Brepols, 1966, vol. 4, p. 81, l. 12 i 20.

²⁶⁴ Bernat de Claravall, *De consideratione libri v*, V, 6, cit., p. 471, l. 10-11: «Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod, et si non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus».

XII. És possible que l'autora no faci referència a la dita xarxa conceptual –que hauria associat amb els escrits escolàstics– precisament per desvincular-se'n. Si bé, de fet, en el *Sciuias*, com veurem, empra l'analogia de l'ou còsmic, una *fabula* de llarga tradició.

A les descripcions de l'univers que Hildegarda exposa en el *Sciuias* i en el *LDO* s'aprecia un substrat de filosofia natural que pot ser objecte d'anàlisi per ell mateix. Cal tenir en compte, però, que la cosmologia d'Hildegarda no té la finalitat de realitzar una aportació científica, sinó que el motor que la guia és aproximar-se al coneixement de la divinitat, amb totes les limitacions que això comporta per a les facultats i capacitats humanes. L'autora té en compte la física, però el que li interessa és sobrepassa-la: la metafísica. És a dir, la seva metafísica té en compte la física, però no sempre parteix d'una interpretació literal dels seus principis, i, així mateix, fa ús d'una imaginació especulativa que posa en joc l'elasticitat dels principis físics. De fet, l'autora no fa ús d'una terminologia «científica»: no designa els planetes pels seus noms (pagans) – encara que podem deduir quina ordenació planetària refereix– ni pretén emular el discurs científic. En termes generals, les referències als continguts i al funcionament de l'univers tenen un important component al·legòric, si bé, d'altra banda, la seva «visió» de l'univers és afí als plantejaments cosmològics de la primera meitat del XII.

En escriure, la intenció d'Hildegarda és diversa, en primer lloc, respecte de la dels *philosophi* del seu temps: la veritat que mostra en els seus escrits tot embolcallant-la amb els vel·ls de l'al·legoria i del símbol és una veritat revelada, no és un «misteri» de la filosofia. En segon lloc, l'autora concep i transmet una imatge del món des d'una triple perspectiva: místico-visionària, filosòfico-naturalista i teològico-profètica. És des d'aquells vessants implícits en el seu discurs que conjuga una imatge del món singular, expressada de forma al·legòrica però amb un rerefons metafísic i «mistèric». Tant en el *Sciuias* com en el *LDO* es mostra interessada en múltiples temàtiques, que intenten trobar el propi lloc en un discurs total sobre el món, la seva història i el paper de l'ésser humà en ells. En el cas d'alguns pensadors del segle XII, com ara Guillem de Conches i Pere Abelard, els àmbits discursius filosòfico-científic i teològic entren en conflicte. En canvi, per a Hildegarda de Bingen el conflicte aparentment no hi és, ja que tots dos estrats del discurs s'articulen mitjançant una imaginació especulativa, que l'autora no entén com el producte de la «fantasia»,²⁶⁵ sinó com un discurs especulatiu que arrela en la contemplació. Però, insisteixo, la inexistència de l'esmentat conflicte només és

²⁶⁵ Vegeu la citació corresponent *supra*, p. 47, n. 32.

aparent, ja que de fet Hildegarda participa en el *LDO*, com veurem, en debats filosòfico-teològics que eren vius encara al seu temps, com per exemple la concepció de l'Esperit Sant després del Concili de Sens, així com la ubicació en el cosmos de les aigües sobre el firmament descrites en la *Bíblia*.²⁶⁶

Hildegarda sosté que la seva aproximació a la veritat s'efectua per mitjà d'una experiència cognoscitiva sobrenatural. La veritat que l'autora transmet a les seves obres és, per tant, una veritat revelada. En particular, en tractar sobre la creació material, aquesta veritat revelada entra en contradicció amb la veritat racional que estudia les lleis físiques. Per exemple, a les visions de l'univers descrites tant en el *Sciuias* com –dues dècades més tard– en el *LDO*, efectua una extrapolació a escala còsmica d'un fenomen de caràcter atmosfèric com ho són els vents des dels punts cardinals. En termes generals, a través del recurs a la conceptualització d'una *racionalitas* que posa en consonància la via místico-espiritual i la racional en l'accés al coneixement de la divinitat i de la seva creació (l'univers, els éssers espirituals, l'ésser humà, etc.), Hildegarda indaga camins que recorden la lectura anomenada «concordista» de l'època.

Una de les preocupacions principals dels pensadors de la primera meitat del segle XII és la contradicció existent entre la *Bíblia* i el *Timaeus* en tractar sobre la constitució de l'univers. És a dir, d'una banda hi havia la paraula immutable de la divinitat sobre la creació material; de l'altra, un text pagà que presentava una opinió humana i mutable sobre la mateixa qüestió. La fascinació pel *Timaeus*, l'obra de referència sobre filosofia natural en l'època, va promoure que el desenvolupament d'una teoria que posava en concòrdia els principis «físics» de la *Bíblia* i del *Timaeus*, una teoria en la qual l'obra filosòfica va anar establint l'autoritat de la veritat filosòfica. La lectura concordista es va dur a terme en altres moments de la història, però no és fins al segle XII que va implicar l'inici d'una revolució filosòfico-científica.²⁶⁷

A la primera meitat del segle, autors com Bernat Silvestre i Guillem de Conches, i posteriorment Hildegarda de Bingen, vehiculen una lectura concordista entre les veritats divergents expressades en aquelles dues obres. En el cas d'Hildegarda, el seu discurs se situa, des de la seva mateixa condició de possibilitat, sota l'influx d'una veritat revelada sense mediacions. Tanmateix, la seva descripció de l'univers material posa de manifest que, de fet, s'hauria documentat per mitjà de determinades fonts filosòfiques. Indagaré més endavant si una d'aquelles fonts podria haver estat, precisament, el *Timaeus*.

²⁶⁶ Vegeu els subapartats 2.2.3 i 3.1.4 del quart capítol.

²⁶⁷ Vegeu el subapartat 2.2.4 del quart capítol.

2.1.3. Ni ciència ni saviesa: la *scientia dei* i la *scientia speculatiua*

Existeix un camp de reflexió molt ampli sobre les nocions de *prescientia*, *omniscientia*, *scientia* i *sapientia*. A més a més, hi ha nombroses fonts primàries i literatura crítica que tracten sobre l'ordenament de les ciències a l'edat mitjana.²⁶⁸ Així mateix, en parlar sobre la concepció de l'univers, a aquell camp semàntic se'n suma un altre, format per diferents conceptes alemanys que han estat objecte d'una profunda reflexió durant el segle XX: *Weltbild* o imatge del món, *Weltanschauung* o cosmovisió i *Kosmologie* o cosmologia. En el present subapartat no puc entrar a fons en aquesta qüestió, que requeriria una recerca a part, però no puc tampoc deixar d'assenyalar de quina manera s'inscriuen les visions de l'univers d'Hildegarda en aquesta darrera xarxa conceptual.

Si bé les seves visions de l'univers són, literalment, cosmovisions, el sentit general del terme («visió i interpretació globals del món i de l'existència»)²⁶⁹ no es correspon del tot amb l'afany d'Hildegarda. És a dir, l'autora comparteix una cosmovisió amb els seus coetanis, té la cosmovisió de les persones que van viure al segle XII; les seves visions inspirades de l'univers, en canvi, paradoxalment no són cosmovisions. D'altra banda, certament, l'autora representa l'univers, ens n'ofereix una imatge. Però, segons pretenc mostrar al llarg del present estudi, els escrits d'Hildegarda relatius a l'univers creat no només mostren una imatge del cosmos, sinó que al darrera d'aquesta imatge –visionària i al·legòrica en el seu cas– hi ha una explicació racional (místico-racional si es vol) de la constitució i el funcionament de l'univers. Aquesta explicació sustenta i fonamenta l'al·legoria des d'unes lleis físiques que l'autora reinterpreta tot formant una cosmologia particular.

L'aportació d'Hildegarda, tanmateix, es distingeix de les reflexions *secundum physicam* perquè en el seu discurs els aspectes metafísics vinculats al desenvolupament de l'al·legoria sovint alteren el sentit autònom de les lleis físiques. És a dir, física i metafísica van de la mà en el plantejament cosmològic d'Hildegarda –com en el cas dels filòsofs coetanis–, si bé aquest fet no ha de menystenir la seva atenció a les lleis físiques que regeixen el món. De quina manera el regeixen és una qüestió que es desplegarà a fons durant els següents capítols. En aquest punt precís vull subratllar especialment el fet que l'afany per trobar un *logos*, unes lleis que expliquin

²⁶⁸ Vegeu, per exemple, l'estudi de Rainer Berndt (ed.), «*Scientia*» und «*Disciplina*»: *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlín: Akademie, 2002. En particular, la relació entre *scientia* i *sapientia* a l'obra d'Hildegarda ha estat estudiada per Viki Ranff, qui sosté l'existència d'una filosofia subjacent al discurs visionari. Cal subratllar que l'estudiosa parla específicament de filosofia i no de teologia. Vegeu Viki Ranff, *Wege zu Wissen und Weisheit*, cit., p. 124-228.

²⁶⁹ *Diccionari.cat*, cit.

racionalment la constitució i el funcionament de l'univers, és fonamental en una cosmologia i que, en canvi, no és un requisit indispensable per representar una imatge de l'univers. En conseqüència, segons la hipòtesi del present treball, la noció de *Weltbild* resulta insuficient per descriure les visions de l'univers d'Hildegarda.

En particular, en aquest subapartat em proposo mostrar de quina manera entén Hildegarda determinades nocions relatives al coneixement de l'ésser humà i de la divinitat, per tal de respondre la pregunta següent: pot ser objecte d'anàlisi des de l'àmbit de la filosofia natural la imatge de l'univers que s'extreu de la descripció i el comentari a les «visions» d'Hildegarda? A la literatura crítica existeixen contribucions rellevants en aquest àmbit que convé presentar prèviament per tal d'establir un marc de reflexió al voltant de la pregunta formulada.

Hans Liebeschütz va establir, a la dècada de 1930, una base conceptual sòlida, amb gran repercussió posterior, en l'anàlisi de les visions de l'univers d'Hildegarda de Bingen, així com de les seves fonts. Cal destacar tres aspectes de la seva interpretació que, segons el meu parer, caldria matisar o, fins i tot, repensar. En primer lloc, segons Liebeschütz el component al·legòric de la imatge de l'univers és preponderant respecte del seu rerefons filosòfico-científic.²⁷⁰ A més a més, sosté que les visions de l'univers d'Hildegarda presenten una imatge de l'univers i no pròpiament una cosmologia.²⁷¹ En segon lloc, Liebeschütz efectua una anàlisi sistemàtica centrada fonamentalment en el *LDO* i omet la ruptura conceptual que suposa la visió de l'univers del *Sciuias* respecte de la del *LDO*.²⁷² Tal mancança, al meu entendre, es deu al fet que l'esmentada ruptura es fa evident quan l'anàlisi sistemàtica es complementa amb una anàlisi històrica, que és absent de l'estudi de Liebeschütz. El segon punt a destacar és, per tant, que aquella anàlisi sistemàtica presenta l'univers d'Hildegarda com una imatge única, elaborada a partir dels continguts tant del *Sciuias* com del *LDO*. Sorprenentment, l'estudiós no dóna importància al fet que entre les dues obres van transcórrer uns 20 anys i que, a més d'existir moltes afinitats entre elles, es donen també nombroses diferències substancials. En tercer lloc, Liebeschütz apunta vincles molt suggeridors (a vegades fins i tot massa atrevits, observa Dronke) entre algunes nocions que apareixen en el corpus visionari d'Hildegarda i possibles fonts d'inspiració filosòfiques. Tanmateix, no analitza en profunditat el contingut cosmològic en sentit fort de les seves visions de l'univers.

²⁷⁰ Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, cit., p. 45-56.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ibidem*, p. 59-118.

La contribució de Liebeschütz, molt valuosa i necessària, ha estat enriquida amb aportacions posteriors, que en alguns casos han matisat la seva metodologia d'anàlisi interpretativa i les seves conclusions. Els estudis de Heinrich Schipperges, Monika Klaes, Kent Kraft, Charles Burnett, Michela Pereira i Rosa Rius Gatell, entre d'altres, en són una bona mostra. En particular, una de les hipòtesis que guien el present treball d'investigació, que contrasta clarament amb el plantejament de Liebeschütz, és que la imatge al·legòrica que Hildegarda presenta en el *Sciuias* i en el *LDO*, i també en molts altres passatges del seu corpus (que Liebeschütz no pren en consideració), tenen un rerefons filosòfic que és possible analitzar en ell mateix. Tal hipòtesi és defensada per Heinrich Schipperges, qui es va dedicar especialment a la ciència i la medicina hildegardiana, i el qual postula explícitament l'existència d'un rerefons de filosofia natural (*naturphilosophischer Hintergrund*) a les visions de l'univers d'Hildegarda.²⁷³ A més a més, Schipperges analitza l'esmentat substrat en relació amb les fonts de la tradició filosòfica i amb les aportacions de la filosofia i de la ciència coetànies.²⁷⁴ Contraposa les idees de filosofia de la natura (*Naturphilosophie*) i de mística de la natura (*Naturmystik*), i associa la figura d'Hildegarda amb la primera i no amb la segona.²⁷⁵ Tanmateix, en la seva recerca Schipperges duu a terme, de manera semblant a Liebeschütz, una anàlisi essencialment sistemàtica, i no tracta sobre les implicacions rupturistes de l'estudi comparatiu de l'univers segons el descriu al *Sciuias* i al *LDO*.

Abans de tractar aquestes qüestions en profunditat, que són el nucli de la present tesi doctoral, cal fer una darrera incursió en un aspecte del procés místico-cognoscitiu de l'autora: la seva concepció de la diferència entre el coneixement de Déu i de l'ésser humà. Per a Hildegarda, únicament Déu posseeix la saviesa suprema, és omniscient i ho conté tot en la seva presciència; els éssers humans, en canvi, només poden aspirar a adquirir unes determinades ciències i la seva capacitat cognoscitiva té uns límits infranquejables. Per a Hildegarda la ciència més elevada és la *scientia Dei*, una noció complexa, perquè tant pot ser una virtut²⁷⁶ com la més elevada de les ciències humanes, de la manera com ho explica en aquest passatge del *LVM*:

²⁷³ Heinrich Schipperges, «Kosmologische Aspekte der Lebensordnung», cit., p. 2.

²⁷⁴ Una aportació més actual en aquest sentit és l'article de Burnett, qui sosté que l'obra d'Hildegarda no es fa ressò de les aportacions de la ciència àrab ni de les principals teories cosmològiques de la segona meitat del segle XII. Precisament, considero que els plantejaments cosmològics d'Hildegarda són més afins a la filosofia natural se la primera meitat d'aquell segle. Vegeu Charles Burnett, «Hildegard of Bingen and the Science of Stars», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 111-120. Vegeu la citació d'un fragment *infra*, p. 126, n. 336.

²⁷⁵ Heinrich Schipperges, «Kosmologische Aspekte der Lebensordnung», cit., p. 3.

²⁷⁶ En l'*OV*, per exemple, Coneixement de Déu és representada com una virtut: *OV*, «I», p. 507, l. 61.

Nam quamuis homo uelut mons in scientia sua sit, quoniam in scientia sua in excellentiam post Deum ascendit, supernum tamen montem, nec superiorem partem eiusdem montis que scientia Dei est, nullus homo uidit, nec illud ascendit, nec eius arcana scire poterit nec etiam illorum qui in conspectu eius semper assistunt.²⁷⁷

En tant que es troba en el lloc més elevat de les ciències, no pertany del tot als dominis de l'ésser humà, sinó que és un do de Déu del qual només gaudeixen algunes persones. Qui gaudeix d'aquest coneixement privilegiat participa de la presciència divina, com ara Pau de Tars, qui «va percebre paraules secretes dotades de presciència, que havien quedat ocultes per als humans».²⁷⁸ D'alguna manera el coneixement que la «veu del cel» transmet a Hildegarda es troba en el cim d'aquesta muntanya, en el qual li són revelats els arcans de la divinitat. Malgrat que l'autora no afirma explícitament el fet de parlar des dels dominis de la ciència de Déu, així ho denoten diversos factors: els misteris dels quals escriu, la manera en què els transmet, la seva manca de nitidesa en la aprehensió dels continguts revelats, entre d'altres. En conseqüència, en tant que parla des de la ciència més elevada de totes, el discurs d'Hildegarda posseeix una superioritat intrínseca, a causa de la seva naturalesa revelada, i la seva ciència és superior a les arts liberals practicades pels *magistri*.²⁷⁹

D'altra banda, per a Hildegarda, com també per a Bernat de Claravall, l'actitud amb la qual ens disposem a conèixer queda imbricada amb el propi objecte del coneixement en l'acte mateix de la cognició. En particular, la «ciència de la veritable caritat» (*in scientia uerè caritatis*) fa possible, segons Hildegarda, una aproximació més adient a l'ésser de les coses.²⁸⁰ Aquesta actitud guiarà l'autora en configurar la seva cartografia al·legòrica-simbòlica de l'univers, possiblement sobre la base d'idees provinents de la filosofia de la natura. Quina és, aleshores, l'actitud òptima per

²⁷⁷ *LVM*, I, XLVI, p. 32, l. 743-748: «Encara que l'ésser humà sembli una muntanya a causa de la seva ciència, ja que aquesta s'eleva en excel·lència al darrere de la Déu, cap ésser humà no veu el cim de la muntanya; ni tan sols la seva part més elevada, que és la ciència de Déu. Ningú no hi pot pujar, ni podrà conèixer els seus arcans, ni tan sols aquells que se situen en el seu esguard».

²⁷⁸ *LVM*, I, XLVII, p. 32, l. 757-758: «percepit arcana uerba et prescientiam habentia, que hominibus abscondita sunt».

²⁷⁹ Aquesta contraposició entre dos tipus de discursos (el discurs il·luminat, impregnat d'essència divina, d'una banda, i el discurs purament racional i infructífer, de l'altra) es fa palesa en el combat que, per mitjà de les paraules i el raonament, té lloc en l'*OV*. Allí, Diabolus, amb el to d'un *magister* escolàstic, utilitza arguments racionals subtils i molt afinats per seduir l'Ànima i desafiar les Virtuts; les Virtuts, per la seva banda, combaten el diable amb arguments que resulten teològicament menys interessants i més reiteratius, però que aconsegueixen vèncer Diabolus a causa de la superioritat intrínseca del seu discurs, amarat de la llum de la divinitat. A les *Solutiones quaestionum xxxviii*, Hildegarda afirma: «divina essentia [...] in nulla ascensione ullius scientiae comprehendi potest» (*SQ*, 15, col. 1045b-c).

²⁸⁰ *LDO*, I, 2, II, p. 66, l. 13.

disposar-nos a conèixer la divinitat i la seva creació? Hildegarda parla en diversos passatges de la *scientia dei*, el do diví que capacita a determinats éssers humans per efectuar una certa aprehensió dels misteris divins, i de *speculatiua scientia*, és a dir, la capacitat humana de ser un mirall de la saviesa i de la voluntat divines. Analitzaré tot seguit cadascuna d'aquestes nocions a partir dels escrits de l'autora.

El discurs d'Hildegarda sobre l'univers material que emergeix de la *uisio-auditio* conjuga una aproximació objectiva i alhora subjectiva a la realitat. D'una banda, Déu roman en l'eternitat i la seva presciència comprèn la constitució de l'univers com una totalitat intemporal. De l'altra, Hildegarda és receptora de la revelació divina i capta de forma subjectiva el missatge diví en tant que la seva natura humana limita la plena aprehensió dels continguts sobrenaturals. Com deia, l'autora afirma que «veu» i «escolta» amb els sentits «interiors» de l'ànima el que la *uox de caelo* li revela, i expressa la seva comprensió amb els conceptes *intelligere* i *sciere*.²⁸¹ Així, en la seva descripció de la realitat física, transmet amb les limitacions de l'enteniment humà els coneixements que Saviesa li revela. En qualitat de discurs revelat, la descripció hildegardiana de l'univers s'hauria de correspondre amb la realitat tal com és present a Déu, però en tant que en el procés de transmissió hi intervé la comprensió humana, la coincidència entre ambdues no és exacta.²⁸² En particular, pel que fa a la descripció de l'univers, Hildegarda és conscient que «la forma del món és indissolublement variable i admirable per a la natura humana».²⁸³

El reconeixement de les limitacions del discurs humà sobre determinats tipus de realitats és un *topos* molt fructífer a la història de la filosofia. Explorat per Parmènides en la distinció de les vies de l'ésser i del no-ésser,²⁸⁴ tot passant pel llegat del mestratge socràtic, fins arribar al transfons cosmològic de la *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa²⁸⁵ i més enllà. Plató ho formula en el *Timeu* amb les següents paraules:

²⁸¹ Vegeu *supra*, p. 57-58.

²⁸² Rosa Rius Gatell va plantejar l'esmentada reflexió en el marc del cicle de conferències *Obertures en la història. Introducció al pensament de les filòsofes*, organitzat pel Seminari Filosofia i Gènere, que va tenir lloc al Centre de Cultura de Dones Francesca Bonnemaison de Barcelona el dia 22 de febrer de 2005.

²⁸³ *LDO*, I, 2, II, 14-15: «[...] forma mundi existit insolubiliter uolubilis humanaeque naturę mirabilis».

²⁸⁴ Kirk Raven Geoffrey S. Kirk, John E. Raven i Malcolm Schofield, *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*, Cambridge (UK) - Nova York: Cambridge University Press, 1983 (1a ed. 1983); trad. cast. de fragments selectes: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. Jesús García Fernández, Madrid: Gredos, 1999 (1a ed. 1970), p. 346-376.

²⁸⁵ Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, dins: Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia*, 3 vol., ed. Ilatí/cast., ed. Jorge M. Machetta i Claudia D'Amico (vol. 1), Machetta, D'Amico i Silvia Manzo (vol. 2), Klaus Reinhardt, Machetta i Ezequiel Ludueña (vol. 3), Buenos Aires: Bilbos, 2003-2009.

ὅτιπερὸς πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. Ἐὰν οὖν, ὃ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκόται μῦθον ἀποδεχομένους πρόπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.²⁸⁶

En aquest passatge Plató sosté que els éssers humans només poden formular conjectures en parlar sobre el que és diví i sobre els orígens del cosmos, de manera que el discurs resultant pot aspirar com a màxim a la versemblança, si bé no a l'exactitud.²⁸⁷ Des d'un altre tipus de discurs i en un marc cultural diferent, però amb una certa similitud, Hildegarda també parla de conjectures en tractar sobre determinades realitats, com ara l'univers creat i el seu artífex. En particular, la *scientia dei*, a diferència d'altres àmbits del coneixement, no és una ciència que l'ésser humà pugui posseir, sinó que és un do diví que el fa capaç de comprensió en determinats moments. Tanmateix, tot i que la *scientia dei* es troba amarada de *prescientia*, al cap i a la fi és *scientia*; és a dir, es troba en un punt privilegiat de la muntanya del coneixement humà, però en forma part. Així, per a Hildegarda –com per a Plató– l'ésser humà no pot assolir un coneixement complet de les obres divines, i s'ha de conformar amb tenir-ne un de limitat.

Com veiem, d'una banda Hildegarda considera que la natura humana imposa límits de comprensió a tot discurs; de l'altra, estableix una distinció entre les limitacions pròpies de cada discurs en relació amb l'esmentada comprensió. És a dir, la metàfora de la muntanya del coneixement abans mencionada (equivalent a l'escala del coneixement, segons altres autors), emergeix d'un plantejament jeràrquic de les ciències, en el qual la *scientia dei* manté més afinitat amb la *prescientia* divina que cap altra *scientia*, de manera que procura un coneixement privilegiat (en tant que inspirat) de determinades

²⁸⁶ Plató, *Timeu*, 29c-d, dins: *Diàlegs. Vol. XVIII: Timeu. Crítias*, ed. grec/cat., text revisat, trad. i notes de Josep Vives, Barcelona: FBM, 2000, p. 71: «Allò que l'ésser és en relació a l'esdevenir, això és la veritat en relació a la creença. Així, doncs, Sòcrates, si resulta que en moltes qüestions sobre moltes coses referents als déus i a l'origen de l'univers no som capaços de presentar raonaments que siguin absolutament coherents i exactes en tots els punts, no t'hauries de sorprendre. Però, si aconseguim fer-los tan versemblants com qualsevol altre, ens haurem de felicitar, fent memòria que tant jo, el qui parlo, com vosaltres, que feu de jutges, tenim una naturalesa humana, i en conseqüència ens escau acceptar aquell relat que tingui versemblança, sense buscar més enllà»; trad. lleugerament modificada.

²⁸⁷ Vegeu el comentari de Dronke a aquest passatge: Peter Dronke, «Introduction» a Giovanni Scoto Eriugena, *Sulle nature dell'universo. Testo latino a fronte*, 3 vol., ed. Ilatí/it., intr. Peter Dronke, trad. Michela Pereira, Milà: Mondadori, 2012-2014, vol. 1.

realitats (com ara l'univers creat) que no es formula amb nitidesa i que és superior a qualsevol altra aproximació cognoscitiva. En conseqüència, si ens atenem a la metàfora de la muntanya del coneixement, la filosofia en tant que *scientia* estaria situada en algun punt entre el peu i el punt més elevat de la muntanya, mentre que la ciència de Déu es troba en el punt més àlgid, un lloc privilegiat des d'on contemplar la realitat, encara que sigui per uns instants. Per aquest motiu, Hildegarda considera que el coneixement inspirat és més pròxim a la veritable imatge del món que únicament Déu coneix. Tanmateix, per arribar al cim de la muntanya, és possible ascendir des del seu peu, tot passant per la falda fins arribar al cim, de manera que el discurs d'Hildegarda no exclou ni és incompatible amb la resta de ciències, sinó que n'és la seva superació. La filosofia de la natura podria ser, per tant, un estadi transitat per l'autora que resulta insuficient per arribar al tipus de comprensió –no del tot humana– que vol aconseguir.

La finalitat del gest especulatiu d'Hildegarda no és tant conèixer la realitat física com sí indagar i transmetre les vies per les quals la contemplació i la reflexió sobre la realitat física aproximen l'ésser humà a Déu. El lloc privilegiat des del qual formula el seu discurs –un discurs, recordem, de filiació divina– té (o hauria de tenir, segons els pressupòsits de l'autora) l'empremta de la presciència divina en relatar la constitució de l'univers creat. En aquest sentit cal entendre la *uisio* no com una aproximació subjectiva a la realitat, sinó com una aproximació a una realitat total que duu implícita una pretensió d'*objectivitat*. Segons la hipòtesi interpretativa del present treball, precisament la cerca d'*objectivitat* hauria implicat en Hildegarda la necessitat d'adquirir un determinat coneixement de la constitució de l'univers material a través de fonts de referència pel que fa a l'àmbit de la filosofia natural. De fet, com he indicat, segons Hildegarda, la filosofia de la natura en tant que *scientia* pot ser un estadi previ en l'ascensió per la muntanya del coneixement. No obstant això, si bé els tractats filosòfics li podien procurar una base documental per estudiar la natura, la seva reflexió va més enllà dels límits propis de la filosofia natural com a àmbit de coneixement.

Una de les idees que em sembla més suggerent i adient per definir l'actitud cognoscitiva òptima segons Hildegarda és la *speculatiua scientia*.²⁸⁸ Aquesta noció

²⁸⁸ A propòsit d'aquesta noció, i la seva relació amb la filosofia, és interessant la idea que recull Teodoric de Chartres (c. 1100-c. 1150) en el pròleg d'un dels seus comentaris al *De Trinitate* de Boeci: «Aquest escrit [*De Trinitate*] tracta [...] d'aquella part de l'especulació que es diu teologia. I, en tant que tracta sobre l'especulativa, pertany a la filosofia. Les parts de la filosofia, en efecte, són tres: l'ètica, que tracta sobre els costums i les accions; l'especulativa, que estudia les causes de les coses i la seva natura; i la racional, que consisteix en raonaments i ensenya a raonar, en tant que ensenya a definir, a dividir i a unificar». Traduït a partir de Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches i Bernardo Silvestre, *Il divino*

remet, d'una banda, a la imatge del mirall (*speculum*) que reflecteix en l'ànima el missatge diví i, de l'altra, a una activitat intel·lectual definida com un escrutini profund dels misteris divins sense que aquells perdin el seu caràcter incognoscible. Per tant, com indicava, a través d'aquesta ciència l'ésser humà pot fer de mirall, amb la seva ànima i el seu intel·lecte, de la voluntat i la saviesa divines. D'aquesta manera, l'ésser humà fa present alguna cosa de diví en el món a través del seu pensament, la seva volició i les seves accions. Hildegarda defineix la ciència especulativa, que considera que va començar amb Noè,²⁸⁹ en el *Sciuias* amb els mots següents:

Vnde etiam scientia haec est speculatiua, quia ipsa est quasi speculum hoc modo, quoniam ut homo aspicit faciem suam in speculo, utrum sit in ea pulchritudo an maculositas, sic inspicit ipse in scientia bonum et malum in facto opere quod considerat intra se; quia haec consideratio est in rationali sensu, quem Deus spirauit in hominem, cum in faciem eius spirauit spiraculum uitae in anima. Nam uiuere pecorum deficit, quia rationale non est; anima autem hominis numquam deficit, quia in aeternum uiuet, quoniam rationalis est.²⁹⁰

En aquest sentit considero significatiu que Guibert de Gembloux descriu Hildegarda com una «ànima especulativa». Com mostra el seu intercanvi epistolar, així com el fet que Guibert es traslladés a Rupertsberg per esdevenir el secretari d'Hildegarda, el monjo de Gembloux fou una de les persones que més coneixia la benedictina. Mostrava una gran admiració per la *magistra*, i ella va correspondre a l'interès amb cartes de gran valor per conèixer ambdues figures. Guibert empra l'adjectiu derivat del mot «especulació» en dos moments d'una mateixa epístola, on defineix la nostra autora com una *speculatiue famule Christi* i una *speculatiua anima*.²⁹¹ A d'altres passatges l'anomena *matri et domine*, i diu que representa els «mèrits» i

e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres, ed. Enzo Maccagnolo, Milà: Rusconi, 1980, p. 92. Vegeu Thierry of Chartres, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. Nikolaus M. Häring, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

²⁸⁹ *Sciuias*, III, 2, XIV, p. 360, l. 412-415: «quia primum genus hominum ab Adam, ubi speculatiua scientia absconsa erat, deglutiuit diabolus in omni uoluntate sua usque ad Noe, in quo eadem scientia aperte ostensa est».

²⁹⁰ *Sciuias*, III, 2, IX, p. 356, l. 284-292: «Aquesta ciència és especulativa perquè és com un mirall: igual que l'ésser humà mira el seu rostre en el mirall i observa si en ell hi ha bellesa o defecte, contempla l'obra duta a terme en aquesta ciència i considera interiorment el que hi ha en els de bo i de dolent. Aquesta reflexió radica en el sentit de la raó que Déu va inspirar en l'ésser humà quan va bufar al seu rostre l'alè de la vida, l'ànima. Si, la vida dels animals és incompleta, els manca la raó; però l'ànima de l'ésser humà és plena i viurà en l'eternitat perquè és racional».

²⁹¹ *GGE*, 21, p. 246, l. 1, 34.

l'«excel·lència» del sexe femení,²⁹² nocions que empraran, respectivament, Moderata Fonte (1555-1592) a *Il merito delle donne* (Venècia, 1600) i Lucrezia Marinella (c. 1571-1653) a *La nobilta' et l'eccellenza delle donne, co' difetti et mancamenti de gli huomini* (Venècia, 1591) –potser de manera no del tot casual.²⁹³ Així mateix, Guibert qualifica de *potenti doctrina* les idees que transmet Hildegarda en els seus escrits.²⁹⁴

Hildegarda no només tracta sobre l'univers i la natura a les obres de visions, sinó que en parla, directament o indirecta, en nombrosos escrits. En particular, en el *Liber Subtilitatum*, també anomenat *Physica*, s'ocupa dels éssers de la natura. Ara bé, les obres de visions han rebut més atenció que no pas la darrera, en part a causa de les dificultats relacionades amb la seva autoria i tradició manuscrita. Certament, el discurs visionari i profètic és el que Hildegarda va emprar més freqüentment, però el conjunt del seu corpus mostra que no va ser l'únic registre discursiu que va utilitzar. D'altra banda, pel que fa als àmbits del coneixement que nodreixen els seus escrits –especialment els de visions i d'exegesi–, trobem interrelacionats continguts teològics, filosòfics i morals en diversos estats de significat que conformen el seu relat.

Els discursos totals sobre temàtiques com ara l'univers material, típics de l'època medieval, resulten incompatibles amb el mètode científic tal com l'entendem actualment, hereu de la concepció de la ciència que es va originar en el transcurs de la modernitat. Al segle XII el límit entre les dimensions física i metafísica en els discursos cosmològics no estava netament definit. Hildegarda participa d'aquesta mentalitat, també en la seva concepció de les ciències. Per a l'autora, recordem, a la jerarquia del coneixement les ciències humanes es troben en un estadi qualitativament inferior respecte de les ciències inspirades per la divinitat (*scientia dei* i *scientia speculatiua*). I, malgrat que concep la natura com a *opus dei*, des d'un punt de vista creacionista, caldrà veure, així mateix, quin pes tenen altres ciències en la seva descripció de l'univers material.

²⁹² *GGE*, 21, p. 246, l. 36: «excellentie tue meritis ornatam»; *GGE*, 22, p. 249, l. 15-16: «tue meritis sexum femineum».

²⁹³ Vegeu Rosa Rius Gatell, «Moderata Fonte i el mèrit de les dones», *Transversal*, 15 (2001), p. 50-55; «De las mujeres “Memorables” en Lucrezia Marinelli. “Nobleza” y “Excelencia” en la Venecia de 1600», dins: Rosa María Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 1997, p. 113-143; «Lucrezia Marinelli y la “excelencia” de las mujeres en la Venecia de 1600», dins: Mercedes Vilanova (comp.), *Pensar las diferencias*, Barcelona: Publicaciones Universitarias, 1994, p. 55-71; Adriana Chemello, «Moderata Fonte, “donna colta” a la Venècia de final del XVI», dins: Rius Gatell (ed.), *D'unes veus no previstes*, cit., p. 55-86. Manca un estudi detallat sobre la recepció i la influència d'Hildegarda en la tradició del pensament femení, tot seguint el rastre de les mencions de l'autora en obres de determinades autores, com ara Hadewijch d'Anvers (vegeu *infra*, p. 253, n. 98) i Lucrezia Marinella (vegeu *infra*, p. 225, n. 1), entre d'altres.

²⁹⁴ *GGE*, 21, p. 247, l. 38.

2.2. Aproximació a la tradició filosòfica

Hildegarda sosté, recordem, que la saviesa divina és la seva única font de coneixement. Possiblement només a ella li atorga autoritat, si bé no és necessàriament l'única en termes absoluts. De fet, el corpus de l'autora fa palès que aquella afirmació es correspon amb la forja d'una identitat literària i no pas amb la descripció d'un procés creatiu.

En aquest segon apartat del bloc es documentarà el possible accés de l'autora a determinades obres de la tradició, tot tenint en compte que les referències explícites a autors i a textos de la tradició filosòfica, teològica i literària són escasses i, així mateix, que els fons bibliogràfics conservats no pertanyen a les biblioteques dels cenobis on Hildegarda va viure, sinó a monestirs que li resultaven pròxims, sigui geogràficament o per vincles personals. En particular, l'objectiu del present apartat és contribuir a la fonamentació de l'existència d'un substrat filosòfic del discurs visionari que ens serveixi per establir la base de l'anàlisi històrico-sistemàtica que desenvoluparé en els tres capítols següents, en els quals s'analitzaran les imatges de l'univers que exposa en diversos passatges del corpus.

En primer lloc, indicaré quin tipus d'activitats es desenvolupaven al *scriptorium* de Rupertsberg, i a continuació recolliré algunes informacions relatives a algunes de les obres filosòfico-literàries que Hildegarda podia trobar en biblioteques pròximes i que són especialment rellevants en relació amb l'objecte d'estudi de la tesi: la filosofia de la natura d'Hildegarda. En segon lloc, m'ocuparé tant de les principals fonts explícites com de les implícites que emergeixen del corpus hildegardià. Com indicava, Hildegarda no acostuma a referir fonts d'autors i autores de la tradició, que possiblement li haurien servit d'inspiració, sinó que es cenyeix a la citació i al comentari de les sagrades escriptures. Tanmateix, trobem a la seva obra algunes referències explícites que orienten sobre el seu coneixement de determinats escrits filosòfics i teològics, i sobre les línies de pensament per les quals hauria transcorregut la seva formulació de les «visions» de l'univers material. Caldrà considerar el pes específic del platonisme i de l'estoïcisme, per exemple, en la seva concepció del cosmos; de moment, analitzarem la referència a autors de tall estoic com ara Lucà, i de caire platònic com ara Agustí d'Hipona. Finalment, el darrer subapartat estarà dedicat a presentar les línies d'una anàlisi comparativa entre la descripció al·legòrico-simbòlica de l'univers per part d'Hildegarda i el plantejament sistemàtico-enciclopèdic d'Herrada de Hohenbourg en el seu *Hortus deliciarum*, dues aproximacions diverses a una mateixa temàtica que obre una fructífera línia de recerca sobre les «cosmòlogues» medievals.

2.2.1. *Armarius* i *scriptorium*, espais de coneixement

Des d'alguns monestirs, situats fonamentalment als regnes germànic i franc, contacten Hildegarda per tal de sol·licitar una còpia manuscrita dels seus escrits o bé del contingut de les seves prèdiques. En aquest sentit es pot esmentar, per exemple, la còpia del *LVM* que Hildegarda va enviar als monjos de l'abadia cistercenca de Villers.²⁹⁵ Un altre testimoni del fenomen esmentat és la petició d'un grup de monjos de Colònia a Hildegarda, mitjançant una epístola en la qual li demanen que els enviï per escrit la prèdica contra els càtars que va pronunciar a la catedral de la ciutat.²⁹⁶ Aquest tipus de testimonis fa palès que, a més a més d'establir una relació personal i espiritual amb determinades persones i comunitats, existien inquietuds comunes. No obstant això, a l'epistolari no es fa una especial incidència en la qüestió de la lectura, ni en l'intercanvi de llibres i de coneixements purament intel·lectuals. Les principals temàtiques que es tracten allí són de caire espiritual, i el text de referència, les sagrades escriptures.

D'altra banda, sabem que en època d'Hildegarda les abadies i els monestirs estaven dotats habitualment d'un *armarius* o biblioteca i d'un *scriptorium* en el qual es duia a terme l'elaboració i la còpia de manuscrits. En el cas de l'orde benedictina, l'activitat que es desenvolupava en els *scriptoria* formava part de la prescripció *ora et labora* basada en la *Regla* de Benet de Núrsia. Pel que fa als *armarii*, les obres allí contingudes no eren, en tot cas, nombroses –la denominació «armari» és significatiu pel que fa a l'espai que ocupaven els llibres. Una de les biblioteques documentades més grans pertany a la casa benedictina de Lippoldsberg (diòcesi de Magúncia), de la qual es conserva un llistat del fons bibliogràfic de l'any 1151 que enumera uns 50 volums.²⁹⁷

Tant l'abadia de Disibodenberg²⁹⁸ com l'ampli complex monàstic de Rupertsberg, i probablement el monestir d'Eibingen, haurien estat equipats amb *scriptoria* i *armarii*. Malauradament no ens han arribat els catàlegs del fons bibliogràfic dels monestirs on

²⁹⁵ Dendermonde, Biblioteca de l'abadia St. Pieters en Paul, Cod. 9, elaborat a Rupertsberg, s. XII. Vegeu Angela Carlevaris, «Einleitung» a *LVM*, p. IX-LXVI; XLIV; Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin: Akademie, 2003, p. 128. Sobre els manuscrits, l'estudi més recent és el de Michael Embach i Martina Wallner, *Conspectus der Handschriften Hildegards von Bingen*, Münster: Aschendorf Verlag, 2013.

²⁹⁶ Sobre aquesta qüestió vegeu *supra*, p. 91.

²⁹⁷ Gustav Heinrich Becker, *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*, Bonn: Max Cohen, 1875, núm. 88, p. 203-206. Sobre les biblioteques monàstiques femenines medievals, vegeu Judith H. Olivier, «Literary Sources for the Gradual's Imaginary: Exploring Nun's Libraries», dins: *Singing with Angels: Liturgy, Music, and Art in the Gradual of Gisela von Kerksenbrock*, Turnhout: Brepols, 2007, p. 74-80.

²⁹⁸ Vegeu el lloc que ocupava la biblioteca i el cenobi femení en la reconstrucció de l'abadia, fruit de l'estudi arqueològic, que es troba a: Falko Daim i Antje Kluge-Pinsker (ed.), *Als Hildegard noch nicht in Bingen war. Der Disibodenberg – Archäologie un Geschichte*, Magúncia - Regensburg: Schnell und Steiner - Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2009.

Hildegarda va viure, de manera que no és possible saber per aquesta via quines fonts primàries li haurien estat fàcilment accessibles. Tanmateix, sí que es conserva algun testimoni de les tasques que es desenvolupaven, en particular, a l'*scriptorium* de Rupertsberg. Així ho descriu Guibert de Gembloux en una epístola:²⁹⁹

Nam memores Domini inuitantis: *Vacate et uidete, quoniam ego sum Deus*, inhibitis ab opere feriis in claustro decenter cum silentio sedentes lectioni et discendo cantu suo student; et obediens apostolo dicenti: *Qui non laborat, nec manducet*, priuatis diebus per officinas competentes uel scribendis libris, uel texendis stolis, uel aliis manuum operibus intendunt. Ita ex studio lectionis illuminatio diuine agnitionis et gratia compunctionis acquiritur, et per exercitium exterioris operationis anime inimica otiositas excluditur, et scurrilitas, que per otiosos conuentus ex multiplicium leuitate uerborum oriri posset, compescitur.³⁰⁰

En aquest passatge Guibert de Gembloux refereix alguns dels espais del monestir i algunes de les activitats desenvolupades per les monges de Rupertsberg, com ara la lectura de les sagrades escriptures, l'estudi del cant, l'escriptura de textos (expressió que pot al·ludir tant a la tasca de creació com a la còpia de manuscrits)³⁰¹ i l'elaboració d'objectes artesanals. Així mateix, en altres passos fa referència a la formació de les monges³⁰² i a les converses mantingudes amb Hildegarda,³⁰³ un aspecte, aquest, el de l'oralitat, que cal tenir ben present (si bé és gairebé impossible dilucidar el tipus de coneixement transferit en aquests intercanvis) quan pensem en la formació de les religioses de l'època. De ben segur que l'intercanvi oral hauria tingut una rellevància clau, fins i tot més gran que la lectura de llibres, en els processos creatius.

²⁹⁹ GGE, 38, p. 366-379. El destinatari de la carta és el monjo Bovo de Gembloux.

³⁰⁰ GGE, 38, p. 368, l. 54-64: «Perquè, conscient de la invitació del Senyor: *Desistiu, reconeixeu que jo sóc Déu* [Sl 46, 11], [les monges del cenobi de Rubertsberg] s'abstenen de treballar els dies festius, i seuen en silenci al claustre tot aplicant-se a la lectura de la pàgina divina i aprenent el cant. Els dies ordinaris obeeixen l'apòstol que deia: *Qui no vulgui treballar, que no mengi* [2Te 3, 10], i en un taller ben equipat s'apliquen a l'escriptura de llibres, al teixit de túniques, i a d'altres treballs manuals. Per tant, tot lliurant-se a la lectura de la pàgina divina adquireixen la llum del coneixement diví i la gràcia de la compunció, i amb el seu compromís amb els treballs exteriors destermen l'ociositat, que és tòxica per a l'ànima». M'he servit de la trad. angl.: *Jutta and Hildegard. The Biographical Sources*, cit., p. 101.

³⁰¹ Sobre la prolífica tasca de les dones escribes a l'edat mitjana, vegeu l'estudi d'Alison I. Beach, *Women as scribes: book production and monastic reform in twelfth-century Bavaria*, Cambridge - Londres: Cambridge University Press, 2004.

³⁰² GGE, 38, p. 369, l. 75-80: «Ipsa uero mater [...] in scribendis libris, in erudiendis sororibus, in confortandis qui adueniunt peccatoribus, tota semper occupatur» (el subratllat és meu).

³⁰³ GGE, 38, p. 367-368, l. 34-35: «Consiliis eius [Hildegardis] dirigo, orationibus fulcior, nitor meritis, sustentor beneficiis, et cotidie recreor colloquiis» (el subratllat és meu). En aquestes línies es descriuen quines eren bàsicament les funcions que duïen a terme secretaris d'Hildegarda.

Pel que fa a les biblioteques, hi havia en l'entorn d'Hildegarda altres monestirs, el fons bibliogràfic dels quals podria haver consultat. En alguns casos es conserven reculls dels fons bibliogràfics, com ara de les biblioteques del monestir de Jakobsberg a Magúncia i de l'abadia de Sant Eucari a Trèveris.³⁰⁴ Els seus fons respectius són orientatius, d'una banda, del nombre i del tipus de llibres manuscrits que podien contenir d'altres biblioteques semblants, i, de l'altra, dels continguts que haurien estat accessibles per a Hildegarda, ja fos per mitjà de la lectura directa (o consulta puntual) o per la transmissió oral de determinats continguts en converses mantingudes amb persones que vivien en aquells monestirs. A causa de la manca de referències explícites per part d'Hildegarda a les seves possibles fonts d'inspiració, hem de recórrer al mètode de recerca consistent en el buidatge dels catàlegs bibliogràfics de biblioteques pròximes per tal de valorar amb certa «objectivitat» l'accessibilitat de l'autora a determinades obres. No obstant, tal mètode implica un marge ampli d'error, ja que no aconsegueix fonamentar per ell mateix quines obres hauria llegit o consultat efectivament.

La relació d'Hildegarda amb el monestir de Jakobsberg, pertanyent al bisbat de Magúncia, l'indica fonamentalment la presència d'un manuscrit del *LVM* en el catàleg del fons bibliogràfic, com ja he indicat. El llistat bibliogràfic, que es conserva en una còpia del segle XVI, és anterior a l'incendi que el monestir va patir el monestir l'any 1189. Com recull Angela Carlevaris, en aquell catàleg hi trobem enumerats autors com ara Gregori Magne, Agustí d'Hipona, Jeroni d'Estridó, Joan Crisòstom, Ambrós de Milà i Claudià Mamert.³⁰⁵ Per la seva banda, Dronke indica l'existència d'evidències de préstecs lèxics d'alguns dels textos dels autors esmentats en els escrits d'Hildegarda.³⁰⁶

De la biblioteca de Sant Eucari a Trèveris no només es conserven les descripcions dels catàlegs antics, sinó que ens han arribat fins i tot volums originals. Pel que fa a fonts filosòfico-literàries, en aquesta biblioteca podria haver accedit a llibres d'autors més antics, com ara Prudenci (348-c. 405), Flavi Magne Aureli Cassiodor (c. 490-580) i Luci Apuleu (c. 125-c. 180). Dues fonts rellevants en relació amb la concepció de la natura que es troben en aquell llistat bibliogràfic són el *Somnium Scipionis* de Ciceró i el llibre primer del *De divisione naturae* d'Escot Eriúgena (tots dos relligats en un manuscrit del segle X). Peter Becker va editar el catàleg d'aquest fons bibliogràfic

³⁰⁴ Sobre la biblioteca de l'abadia de Sant Eucari vegeu p. 118, n. 307-309.

³⁰⁵ Angela Carlevaris, «Ildegarda e la patristica», cit., p. 73-75.

³⁰⁶ Peter Dronke, «Platonic-Christian Allegories in the Homilies of Hildegard of Bingen», dins: Haijo Jan Westra (ed.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, Leiden - Nova York - Colònia: Brill, 1992, p. 382-396; esp. p. 383, n. 11.

juntament amb un recull detallat de la història de l'abadia, en un volum que continua sent rellevant per a l'estudi de les fonts d'inspiració d'Hildegarda.³⁰⁷ L'any 2011, per iniciativa de diverses institucions de Trèveris, va veure la llum un projecte de digitalització que té com a resultat l'*scriptorium* virtual del fons bibliogràfic de l'abadia de St. Eucharius-Sant Matthias.³⁰⁸ La ciutat de Trèveris, de la mateixa manera que les abadies de Santa Hildegarda a Eibingen i de Maria Laach a Gleys, continua mantenint un vincle amb el llegat de la *magistra* renana. Actualment la biblioteca de l'abadia de Santa Hildegarda aplega al voltant de nou-cents documents sobre Hildegarda de Bingen, i el Bischöfliches Priesterseminar de Trèveris, amb gairebé sis mil documents, és el principal centre de documentació internacional sobre l'autora.³⁰⁹

El contacte amb una xarxa d'abadies i de monestirs, així com la transmissió i l'intercanvi de coneixements per mitjà de cartes o converses amb persones que hi vivien, i, sobretot, la pròpia activitat magistral, intel·lectual i creativa de les religioses de l'època, posen de manifest que els monestirs femenins eren un àmbit de formació important fins i tot quan el saber començava a concentrar-se a les escoles catedralícies, una institució a la qual es prohibia l'accés a les dones. Com n'és de rellevant el seu llegat cultural ho fan palès els escrits d'Hildegarda, Elisabet de Schönau i Herrada de Hohenbourg, entre moltes d'altres, així com el testimoni d'Heloisa del Paràclit (c. 1101-1164), deixeble d'un dels principals *magistri* del segle XII: Pere Abelard.³¹⁰

A través de la lectura, així com de les relacions epistolars i dels desplaçaments a entorns pròxims i no tan pròxims, Hildegarda va mantenir un viu contacte amb el context cultural, espiritual, intel·lectual i polític de l'època. La millor expressió de la intensa activitat que va dur a terme es troba al seu corpus, en el qual la manca d'*auctoritates* no s'ha d'entendre com un defecte. Serà per mitjà de la recerca, per tant, que haurem de mostrar a través de quines fonts filosòfiques emergeix l'estructura de filosofia natural que suporta les seves visions de l'univers.

³⁰⁷ Peter Becker (ed.), *Das Erzbistum Trier. 8: Die Benediktinerabtei St Eucharius-St Matthias vor Trier*, Berlin - Nova York: Walter de Gruyter, 1996. Vegeu-ne alguns exemples *infra*, p. 125, n. 332.

³⁰⁸ El fons bibliogràfic que s'ha conservat d'aquesta abadia ha estat digitalitzat per mitjà d'un projecte molt interessant, coordinat per Michael Embach: *Virtuelles Skriptorium St. Matthias*, Trèveris: Universität Trier, [-], disponible en accés obert a: <<http://stmatthias.uni-trier.de/index.php>>, consulta: 17.09.2015.

³⁰⁹ Hildegard von Bingen, *Internationale Wissenschaftliche Bibliographie*, ed. Marc-Aeiko Aris, Michael Embach, Werner Lauter, Irmgard Müller, Franz Staab, Scholastica Steinle, Magúncia: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinsische Kirchengeschichte, 1998. Aquest volum aplega la primera bibliografia científica internacional sobre Hildegarda de Bingen. En ella consta la signatura corresponent a l'«Hildegardis Bingensis Datenbank», una base de dades elaborada al Bischöfliches Priesterseminar de Trèveris contínuament actualitzada i que, malauradament, encara no és possible de consultar en línia.

³¹⁰ L'orde benedictina exercia una hegemonia en el panorama cultural, si bé els moviments reformistes anaven prenent força.

2.2.2. Les fonts filosòfiques explícites

A les obres d'Hildegarda de Bingen, sobretot en el comentari de les visions del *Sciuias* i del *LDO* i, evidentment, a les *EE*, trobem nombroses citacions de passatges bíblics que són interpretats per l'autora. En contrast amb la notable presència de la *Bíblia*, no apareixen citacions ni, gairebé mai, referències explícites a altres tipus de fonts, ni tan sols als escrits patristics, la lectura dels quals de ben segur ocupava un lloc significatiu en la formació d'una religiosa del segle XII. Per tant, la omisió d'*auctoritates* sembla ser una decisió presa per l'autora i no una mancança fruit del seu desconeixement. En aquest sentit cal apuntar tres consideracions.

En primer lloc, Hildegarda va optar clarament per atendre's a l'autoritat de Déu: només atorga autoritat a la «veu del cel» i a les sagrades escriptures. En segon lloc, tant en el comentari de les visions com a les *EE*, s'atreveix amb el repte més difícil i compromès de l'època: l'exegesi escripturària, una dedicació que li permetia, a més a més, mostrar la profunditat del seu saber. En tercer lloc, pel que fa a possibles fonts d'inspiració diferents de la *Bíblia*, només podem parlar de lectures incertes, ja que tot i que les obres d'Hildegarda fan palès un coneixement en diversos camps del saber, com ara la teologia, la filosofia de la natura i la música, tan sols podem presentar un llistat hipotètic de lectures i de coneixements teòrics. Tractaré posteriorment dels principals textos literaris i filosòfics llatins que, amb la seva àmplia difusió, van transmetre una determinada imatge del cosmos des de l'antiguitat cap a l'edat mitjana. Abans, però, faré referència a les escasses fonts que Hildegarda explicita en passatges concrets del seu corpus.

D'entre les poques dades explícites de què disposem, hi ha diverses mencions a Benet de Núrsia,³¹¹ així com el comentari de la *Regla* benedictina que Hildegarda va elaborar a petició d'una comunitat religiosa.³¹² És aquesta una font bàsica i evident, que regula la forma de vida de l'orde en la qual va ingressar Hildegarda quan era una nena i, segons indica Carlevaris, hi ha nombroses referències implícites a la *Regla* tot al llarg

³¹¹ Per exemple, *Sciuias*, II, 5, xx, p. 193, l. 729, 732, 737. Sobre la presència de Benet de Núrsia als escrits d'Hildegarda, vegeu Angela Carlevaris, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», cit.; Maura Zátonyi, «“Auf das Gedächtnis des heiligen Benedikt geschaut”», dins: Hildegard von Bingen, *Die Auslegung der Regel Benedikts. Explanatio Regulae Benedicti*, Trier: Paulinus, 2003, p. 11-31.

³¹² No hi acord en la crítica en la identificació d'aquesta comunitat: s'apunten el cenobi de Hüningen a Alsàcia i el convent de Hünsrück a Ravengiersburg, pròxim a Simmern. Vegeu Angela Carlevaris, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», cit., p. 23-24. Sobre la *RSB* vegeu *supra*, p. 87, n. 196.

del corpus hildegardianà.³¹³ D'altra banda, la formació d'una benedictina incloïa la lectura de determinats escrits de la tradició, com ara els textos dels anomenats Pares de l'Església. Tanmateix, no apareixen citats gairebé mai. Hildegarda només fa menció, en termes generals, als savis antics (*doctores*) que van saber llegir el significat essencial de les sagrades escriptures, tal com l'autora pretenia.³¹⁴ I, malgrat que Hildegarda volia recuperar aquesta lectura essencial, no es fa ressò explícitament als Pares de l'Església com a autoritat. Malgrat la dita afinitat en la interpretació de les sagrades escriptures, l'autora no en refereix els textos. Únicament en un fragment de les *EE*, tot comentant un passatge de l'evangeli segons Lluç,³¹⁵ menciona diversos autors patrístics:

[...] doctores noui testamenti doctrina sua, ut Gregorius, Ambrosius, Augustinus, Ieronimus, et alii similes, [...] reuertendo in spiritalem significationem, [...] carnales institutiones in spiritali intellectu ad humilitatem ducent.³¹⁶

Dins del grup denominat els «altres semblants a ells» cal afegir Orígenes,³¹⁷ i possiblement també Beda, entre d'altres.³¹⁸ A més a més dels filòsofs cristians esmentats, es conserva una menció dels «filòsofs pagans» en l'anomenat «Fragment de Berlin»,³¹⁹ un manuscrit fragmentari amb continguts del *BHCC* relligat juntament amb altres textos de i sobre Hildegarda. En un passatge del «Fragment de Berlin» diu:

³¹³ Angela Carlevaris, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», cit., p. 6. Sobre les referències implícites, no només de la *Regla*, sinó a tot tipus de fonts, vegeu especialment els «Index auctorum» de les edicions crítiques del corpus d'Hildegarda publicades en el CCCM.

³¹⁴ Vegeu la citació corresponent *infra*, p. 212, n. 322.

³¹⁵ Lc 19,43-44.

³¹⁶ *EE*, <47>, p. 312-313, l. 13-19: «[...] els doctors del Nou Testament amb la seva doctrina: Gregori, Ambrós, Agustí, Jeroni i d'altres com ells, [...] tot fent retornar el significat espiritual, [...] amb la comprensió espiritual conduiran les institucions terrenals vers la humilitat». Per entendre aquest fragment he consultat la traducció anglesa de Kienzle: Hildegard of Bingen, *Homilies on the Gospels*, ed. Beverly Mayne Kienzle, Collegeville (MN): Cistercian Publications-Liturgical Press, 2011, p. 178.

³¹⁷ *EE*, <37>, p. 290, l. 36-39: «illi qui in sapientia sua se inuiste extollunt, ut Oienes, [...] remanens in magno tedio, [...] in desperatione sine fiducia totius spei». En aquest cas es tracta d'una menció crítica de l'autor. D'altra banda, com observa Angela Carlevaris, el fet «que Hildegarda hagués llegit bona part de les obres dels pares de l'Església és molt verosímil si es considera l'agudesa i la profunditat amb què tracta els grans temes de la teologia». Angela Carlevaris, «Ildegarda e la patristica», cit., p. 67.

³¹⁸ Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 67.

³¹⁹ Codex Berolin. Lat. Qu. 674. La darrera edició d'aquest text manuscrit és: «(Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», dins: *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum. Bd. 1: Text mit Berliner Fragment im Anhang; Bd. 2: Apparate*, 2 vol., ed. Reiner Hildebrandt i Thomas Gloning, Berlin - Nova York: Walter de Gruyter, 2010, vol. 1, p. 407-431. Sobre el Fragment de Berlin, vegeu Reiner Hildebrandt i Thomas Gloning, «Hildegard von Bingen – Das Berliner Fragment», dins: *Ibidem*, p. 407-410; Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. XXVII-XXX. Vegeu també Heinrich Schipperges, «Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment (Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», cit.

Pagani philosophi ut donatus, lucanus erant precurrens sucus et precurrens vox philosophorum ecclesie. Sol per totam terram lucet; ita et exspiratio spiritus sancti. Quod homo intellectum habet, possibilitas anime est.³²⁰

Les dues figures esmentades no són certament principals dins del panorama intel·lectual de l'antiguitat, i a més a més, la seva obra s'inscriu en els àmbits del llenguatge i la literatura més que en el de la filosofia; tanmateix, és de notable rellevància la menció a Marc Anneu Lucà (39-65), nebot de Luci Anneu Sèneca (4 a.n.e.-65), ja que per aquella via s'explicita l'accés a, almenys, una font de pensament estoic. A través de l'anàlisi interpretativa de l'obra d'Hildegarda és possible mostrar la importància de la influència d'aquest moviment filosòfic, en particular, en la seva concepció de l'univers. Pel que fa a la menció del gramàtic romà Eli Donat (s. IV), va ser conegut especialment per la seva *Ars grammatica*, que formava part del corpus dels *studia* a l'edat mitjana.³²¹

D'altra banda, en el *Sciuias* Hildegarda fa una referència general sobre els filòsofs pagans:

Sed quia nunc in Vnigenito meo ab oppressione ista liberati estis, currite de uirtute in uirtutem, cauentes ne in conscientiam uestram mittatis infidelitatem illam, quae cor uestrum sua receptione non confortat, sed potius sua amaritudine grauat. Quid est hoc? Nolite diabolicas artes sectari nec cetera figmenta quae homines in humanis contagiis philosophorum paganorum ac haereticorum sibimetipsis adinuenerunt.³²²

³²⁰ «(Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», 13-15, cit., p. 419: «Els filòsofs pagans, com ara Donat i Lucà, eren la saba precursora i la veu precursora dels filòsofs de l'Església. El Sol brilla per tota la Terra; així [brilla també] la inspiració de l'Esperit Sant. Aquell intel·lecte que l'ésser humà posseeix és la possibilitat de l'ànima».

³²¹ Al *BHCC* hi ha una referència a Plató. *BHCC*, «II», p. 85, l. 1-6: «Et si quocumque homini huiusmodi lior supra mensuram suam in superfluitate se extenderit, ceteri humores in illo pacifici ese non possunt, nisi tantum in illis hominibus sit, quos gratia dei infudit aut in fortitudine ut Samsonem aut in sapientia ut Salomonem aut in prophetia ut Iheremiam aut in quibusdam paganis, ut Plato fuit et sibi similes». Tanmateix, observa Moulinier, és una «fausse piste, puisque Platon es mentionné en tant qu'exemple d'homme mélancolique et non en tant qu'auteur». Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. LXIII. Sobre el passatge del *BHCC* citat, vegeu Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, cit., p. 253.

³²² *Sciuias*, II, 6, XXVII, p. 256, l. 1069-1075: «Però ara que el meu Unigènit us ha rescatat d'aquesta opressió, correu de virtut en virtut, procureu que la impietat no arrelí a les vostres ànimes, perquè la seva amargor desalena i enfonsa el cor. Què significa això? No vulgueu seguir les arts diabòliques ni d'altres ficcions que els humans, contagiats pels filòsofs pagans i pels heretges, van forjar per a ells mateixos». En comptes d'això, els convida a efectuar la *imitatio Christi*.

En el passatge citat, posa costat per costat els filòsofs pagans i els heretges, una juxtaposició que es pot prendre com una assimilació dels dos col·lectius.³²³ Certament, per a Hildegarda, tant l'actitud com els seus respectius discursos es troben sota la influència del diable³²⁴ i no mostren la veritat. Aquesta concepció dels filòsofs pagans, si bé segurament força comuna, no és l'única que sostenen les religioses medievals. Mostra d'això és que Herrada de Hohenbourg (1125/30-c. 1195),³²⁵ com veurem, té una concepció positiva dels filòsofs pagans.

En el *LVM* el terme *philosophia* apareix en el parlament d'un Vici, el Malefici (vinculat a les arts diabòliques que Hildegarda esmentava en el fragment abans citat), el qual fa referència a una font concreta, Hermes Trismegist, i continua amb una reflexió sobre l'observació de la natura. La personificació del Malefici va dir:

De Mercurio et de aliis philosophis multa discam, qui sciscitatione sua elementa hoc modo iugabant, quod unamquamque rem quam uoluerunt, certissime reperierunt. Hec fortissimi et sapientissimi uiri ex parte a Deo, et ex parte a malignis spiritibus adinuenerunt. Et quid hoc obfuit? Et sic se ipsos planetas nominauerunt, quoniam de sole et de luna et de stellis plurimam sapientiam ac multas inquisitiones acceperunt.³²⁶

La concepció que transmet en aquest passatge és favorable només en aparença, ja que Hildegarda la posa en boca d'un Vici, de manera que es tracta d'una opinió desfavorable sota el seu punt de vista. A més a més, del fragment citat es desprèn que Hermes Trismegist és, d'una banda, una font coneguda per Hildegarda,³²⁷ i, de l'altra, un referent en negatiu per a ella. Cal destacar també que, en tractar sobre les aportacions en l'àmbit de la filosofia, podria haver destacat aspectes diversos d'aquella disciplina, però escull precisament qüestions relatives a la natura. Certament, si alguna cosa coneixia Hildegarda de la disciplina filosòfica era, com a mínim, de l'àmbit de la

³²³ En un altre passatge titlla de «malvats» a «pagans, heretges i falsos profetes». *Sciuias*, I, 3, XIX, p. 49-50, l. 333-336: «[...] diabolus ea multoties per malos homines offuscare laboret, uelut est in paganis, haereticis et in pseudoprophetis, et quos isti sua fallaci deceptione post se trahere conantur».

³²⁴ Sobre l'ús de la dialèctica en la figura del diable vegeu l'apartat 2.1.1 del tercer capítol.

³²⁵ Sobre Herrada de Hohenbourg, vegeu *infra*, p. 129-138.

³²⁶ *LVM*, V, VI, p. 222, l. 84-92: «Vaig aprendre molt de Mercuri i dels altres filòsofs, els quals amb les seves investigacions subjugaven de tal manera els elements que van descobrir amb certesa tot el que van voler. Aquests homes, els més hàbils i savis, van aconseguir fer els seus descobriments en part gràcies a Déu, però en part gràcies també als esperits malignes. Què hi ha en contra d'això? I, així, ells mateixos van donar nom als planetes, ja que del Sol, la Lluna i les estrelles van obtenir una gran saviesa i molts coneixements».

³²⁷ Font coneguda també per Lactanci i Agustí d'Hipona. Vegeu Frances A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. Domènec Bergadà, Barcelona: Ariel, 1983, p. 23-30.

filosofia de la natura. La referència als planetes ens dóna la clau per entendre per què, tant en el *Sciuias* com en el *LDO*, no designa els planetes pel seus noms tot i conèixer-los: es tracta de denominacions que els van atorgar els filòsofs pagans i, per tant, és preferible no mencionar-los. Tot seguint aquesta línia, Malefici continua dient:

Ego autem ubicumque uoluerò, in artibus istis regno et dominor: scilicet in luminaribus celi, in arboribus et in herbis ac in omnibus uidentibus terre, et in bestiis et in animalibus super terram, ac in uermibus super terram et subtus terram. Et in itineribus meis quis mihi resistet? Deus omnia creauit: unde in artibus istis illi nullam iniuriam facio. Ipse enim uult ut in Scripturis ac in plenis operibus suis probetur. Et quid prodesset, si opera eius tam ceca essent, quod nulla causa in eis consideraretur? Nihil conferret.³²⁸

Les primeres línies d'aquest fragment del parlament de Malefici recorden en certa manera les paraules que Hildegarda posarà en boca de la figura de *Caritas* a l'inici del *LDO*.³²⁹ Malefici és qui guia els filòsofs en el coneixement de l'univers, i per aquest motiu es tracta d'un coneixement pervertit ja des del seu origen. Els filòsofs cerquen el que és diví únicament en l'univers i no a les sagrades escriptures; per tant, les investigacions dels filòsofs pagans no són fructíferes.

Com podem observar, les mencions explícites a les fonts esmentades procuren una visió insuficient per determinar l'abast de la cultura filosòfica d'Hildegarda. A més a més, la seva concepció general de la filosofia, d'una banda, i l'ús de determinades qüestions filosòfiques, de l'altra, resulta ambigu. Si tenim en compte els paral·lelismes textuais i conceptuals del seu corpus, així com els escrits que cita Herrada, segons veurem, les fonts explícites d'Hildegarda no semblen representatives de l'abast del seu pensament i de les seves lectures.

³²⁸ *LVM*, V, VI, p. 222, l. 93-102: «A tot arreu on jo vulgui regno i domino amb aquestes arts, tant en els astres del cel, com en els arbres i les plantes, i en tot el que verdeja a la terra: en les bèsties i els animals que hi ha sobre la terra, i també en els cucs de sobre i de dins la terra. Qui se'm resistirà en el meu camí? Déu tot ho va crear, de manera que a Ell no l'injurio gens amb aquestes arts. Ell vol que se'l busqui tant a les Escripures com a les seves obres. Però-¿de què serviria si les seves obres fossin tan ocultes que en elles no es pogués considerar cap mena de causa? No serviria de res».

³²⁹ Compareu aquest passatge amb el fragment citat *infra*, p. 351, n. 135.

2.2.3. De lectures incertes sobre la constitució de l'univers³³⁰

La literatura crítica tracta sovint la qüestió dels possibles referents d'Hildegarda. Així mateix, en els aparats crítics de les edicions canòniques del seu corpus es recullen nombrosos paral·lelismes textuais amb fonts que li haurien pogut servir d'inspiració.³³¹ Aquestes contribucions permeten de realitzar conjectures fonamentades –si bé amb marges diferents de seguretat– sobre quines lectures haurien incidit en el pensament d'Hildegarda. En el present subapartat traçaré, en primer lloc, un recorregut pels escrits sobre la constitució de l'univers que van gaudir d'una extensa difusió a l'edat mitjana, i que podrien haver estat accessibles a Hildegarda. En segon lloc, recolliré el tipus de fonts que la literatura crítica posa en relació amb la concepció de l'univers d'Hildegarda. En particular, analitzaré fonamentalment els trets estoics i platònics de la descripció hildegardiana del cosmos. Ara bé, també caldrà remetre a determinades fonts de la tradició, d'una banda, per il·luminar i entendre l'estructura cosmològica implícita en la qual s'emmarquen les seves visions al·legòriques de l'univers, i de l'altra, per ressituar la figura de la *magistra indocta* en el panorama filosòfic de l'època.

Les escasses fonts que Hildegarda explicita, com deia, no reflecteixen els coneixements sobre l'univers material i sobre la natura que fa palès el seu corpus. En conseqüència, és útil recórrer a una visió més general dels escrits que podria haver tingut a l'abast, sobretot per mitjà de florilegis i d'altres reculls de textos, com era habitual a l'època. D'aquesta manera, s'amplia el ventall d'escrits i autors a prendre en consideració a l'hora de fer l'anàlisi conceptual comparativa per tal d'advertir si existeix, o no, un vincle implícit entre les visions de l'univers i les temàtiques cosmològiques tractades en la tradició filosòfica. Caldrà veure si a les fonts bíbliques (Gènesi, Saviesa, Apocalipsi, Evangeli segons Joan...) –l'única referència explícita de l'autora– s'han de sumar determinats textos de la tradició filosòfico-literària sobre la

³³⁰ L'expressió «lectures incertes» és de Sylvain Gouguenheim, *La Sibylle du Rhin: Hildegarda de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, París: Publications de la Sorbonne, 1996, p. 56-61. D'entre la quantiosa literatura que existeix sobre les fonts d'inspiració d'Hildegarda, que s'anirà referint al llarg del present treball, desitjo destacar aquí la contribució crítica de Ranff, segons la qual l'autora aprén exclusivament a través de la inspiració divina, és a dir, dels continguts i de l'aprenentatge que aquesta li procura. Viki Ranff, «Haben Hildegards Visionen Quellen?», dins: Anne Bäumer-Schleinkofer (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld – Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog*, Würzburg: Religion & Kultur-Verlag, 2001, p. 105-121. Una perspectiva complementària a la de Ranff, l'ofereix Newman: «The paradox of Hildegard's *docta ignorantia* must be resolved not in terms of how much she knew, but of how she knew». Barbara Newman, «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», cit., p. 170.

³³¹ A la majoria dels estudis recollits al bloc 3 de la Bibliografia es tracta la qüestió de les fonts.

constitució de l'univers material escrits a l'antiguitat tardana i a l'alta edat mitjana, i que formaven part del substrat cultural de l'època.

Determinats textos llatins de l'antiguitat tardana eren considerats textos formatius i es trobaven a les biblioteques de les escoles catedralícies i, també, a les dels monestirs. Van ser glossats i comentats pels *magistri*, i les seves ensenyances es transmetien també oralment. En aquest corpus de textos hi havia volums com ara el *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marcia Capella (360/80-c. 429), el comentari de Macrobi (385/90-c. 430) al *Somnium Scipionis* de Ciceró (106-43 a.n.e.), el *De consolatione philosophiae* de Boeci (480-524/25) i les *Institutiones* de Cassiodor (c. 485-c. 580). Així mateix, en l'àmbit de la filosofia natural, podem referir les *Naturales quaestiones* de Sèneca, la *Naturalis historia* de Plini el Vell (23-79), el *De natura rerum* d'Isidor de Sevilla (c. 560-636), el *De natura rerum* de Beda el Venerable (c. 673-735) i el *De rerum naturis* de Raban Maur (c. 780-856), entre d'altres.³³² Així mateix, dels autors coetanis cal fer menció d'escrits com ara el *De imagine mundi* d'Honorí d'Autun (1080-1154), divulgador de l'eriugenisme en els regnes germànics, i la *Cosmographia* del poeta i pensador chartrià Bernat Silvestre, una obra que va ser aprovada per Eugeni III al Concili de Reims, on també es va donar el vist i plau al *Sciuias* d'Hildegarda.

En segon lloc, cal indicar el tipus de fonts que refereix la literatura crítica sobre la cosmologia d'Hildegarda. A inicis del segle XX Charles Singer suggeria fonts com ara Claudi Galè (130-200), el *Pastor d'Hermes* (s. II), Agustí d'Hipona, Isidor de Sevilla, Constantí l'Africà (c. 1020-1087), Bernat Silvestre i Alberic de Monte Cassino (1101-c. 1160).³³³ Fins i tot sostenia la influència d'algunes obres filosòfico-científiques que havien estat traduïdes de l'àrab al llatí per Gerard de Cremona (1114-1187): el *De orbe*, conegut també com *De scientia motus orbis*, de Masha'allah ibn Atharī (c. 740-c.

³³² Al s. XII, a l'abadia de St. Eucharius-St. Matthias posseïa diversos d'aquests volums, tal i com recull Peter Becker (ed.), *Das Erzbistum Trier*, cit. Per exemple, sobre el *De nuptiis* de Marcia Capella, *Ibidem*, p. 107; el *Somnium Scipionis* de Ciceró i el llibre primer del *Periphyseon* d'Escot Eriúgena, *Ibidem*, p. 108; les *Naturales quaestiones* de Sèneca, *Ibidem*, p. 124. El llibre primer del *Periphyseon* constava també en el monestir de Michelsberg a Bamberg, amb el qual Hildegarda mantenia una estreta relació. Vegeu Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. XIX. Sobre aquest corpus, vegeu David Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*, Chicago (IL) - Londres: The University of Chicago Press, 1992, p. 132-162; trad. cast.: *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450)*, trad. Antonio Beltrán, Barcelona: Paidós, 2002, p. 179-210; Tullio Gregory, «Cosmogonia biblica e cosmologie cristiane», dins *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Louvain-la-Neuve: Fédération des Instituts d'Études Médiévales, 2008, p. 169-194; «Mundana sapientia». *Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1992; Barbara Obrist, *La cosmologie médiévale. Textes et images. I. Les fondements antiques*, Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004.

³³³ Charles Singer, «The Visions of Hildegard of Bingen», cit., p. 234-239.

815),³³⁴ el *De caelo et mundo* d'Aristòtil i una part dels seus *Meteorologica*. Segons afirmava Singer, aquells escrits «òbviament haurien arribat a la Renània a temps de ser emprats per Hildegarda».³³⁵ La hipòtesi de l'accés a aquest darrer tipus de fonts ha estat discutida per la crítica posterior com, per exemple, per Charles Burnett, qui sosté:

Virtually none of this cosmology corresponds to the current scientific cosmology of Hildegard's time, in which the doctrines of the Classical sources of Plato's *Timaeus*, Pliny, Macrobius and Calcidius were being corroborated or replaced by those in Ptolemaic and Aristotelian works newly translated from Greek and Arabic.³³⁶

Hans Liebeschütz va ser pioner en tractar, a la dècada de 1930, sobre el tipus de fonts que possiblement haurien inspirat la descripció de l'univers d'Hildegarda, entre les quals va incloure textos filosòfics, científics i literaris.³³⁷ L'estudi continua sent un referent i les seves hipòtesis han guiat durant anys la literatura crítica, si bé la qüestió ha comptat amb notables contribucions posteriors de la mà de Heinrich Schipperges, Bertha Widmer,³³⁸ Angela Carlevaris, Peter Dronke, Christel Meier, Michela Pereira, Fabio Chávez Alvarez i Laurence Moulinier, entre molts d'altres. No puc entrar ara a detallar les aportacions dels respectius estudis, sinó que aniran apareixent al llarg del treball. Em limitaré a indicar aquí dos aspectes de la recerca al voltant de les fonts de referència d'Hildegarda. En primer lloc, una qüestió metodològica relativa a la manera com es duu a terme l'esmentada recerca. En segon lloc, recolliré les darreres aportacions a la qüestió que es troben a les introduccions de les edicions crítiques de la *Physica* (2010) i el *BHCC* (2003). Finalment, faré una consideració al voltant del tema de l'oralitat com a via de transmissió de coneixements.

Pel que fa a la qüestió metodològica, Peter Dronke va efectuar una inflexió en l'estudi filològic-filosòfic de les fonts del pensament hildegardià quan va prendre com

³³⁴ Lynn Thorndike, «The Latin Translations of Astrological Works by Messahala», *Osiris*, 12 (1956), p. 49-72.

³³⁵ Charles Singer, «The Visions of Hildegard of Bingen», cit., p. 235.

³³⁶ Charles Burnett, «Hildegard of Bingen and the Science of Stars», cit., p. 112. Peter Dronke discuteix algunes de les hipòtesis de Singer en relació amb les fonts de procedència iraní i àrab, que ell considera alienes a una possible influència en Hildegarda. La recerca més recent sobre la qüestió de la possible influència de la ciència àrab en la medicina hildegardiana es troba a les pàgines que hi dedica Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. LXXXVII-XCVI.

³³⁷ Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, cit.

³³⁸ Bertha Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Basilea: Helbing & Lichtenhahn, 1955.

a element fonamental de la investigació les evidències lèxiques i els paral·lelismes textuals.³³⁹ En el cas d'Hildegarda, cal advertir que la cerca d'aquests paral·lelismes compta amb una dificultat afegida: la lliure utilització dels possibles referents i la transformació dels mateixos. Així mateix, un sector de la crítica –que inclou estudioses com ara Carlevaris i Meier–³⁴⁰ considera que del mètode emprat per Dronke s'obtenen a vegades resultats poc sostenibles. D'altra banda, es tracta d'un mètode cada cop més utilitzat a causa de la potenciació de les noves tecnologies en el processament dels textos antics, ja que les grans bases de dades digitals permeten de fer cerques ràpides i senzilles que proporcionen una gran quantitat d'informació sobre evidències lèxiques i paral·lelismes textuals.³⁴¹ Es tracta, per tant, d'un mètode útil que requereix, d'una banda, exercir una capacitat crítica amb els resultats obtinguts, i de l'altra, ampliar l'horitzó de cerca més enllà de les paraules i expressions literals per tal de donar cabuda a determinats conceptes i idees que no tenen una correspondència lingüística exacta.

Les edicions crítiques de la *Physica* i del *BHCC*³⁴² aporten informacions noves i rellevants sobre les hipotètiques fonts d'inspiració, en particular, en els escrits mèdico-naturalistes hildegardians. Laurence Moulinier realitza una excel·lent síntesi de les aportacions de la crítica,³⁴³ tot incorporant noves dades i consideracions, on reuneix les obres clàssiques llatines, patristiques i altmedievals (i també escrits del mateix segle XII) que podrien haver estat accessibles a Hildegarda, sigui a través de les biblioteques d'abadies i monestirs amb els quals havia mantingut contacte, sigui per la difusió de què van gaudir aquestes obres en terres germàniques a l'edat mitjana. Així mateix, analitza les coincidències entre el *BHCC* i la literatura mèdica produïda al voltant de l'escola de Salerno i, com deia, aborda també la problemàtica del vincle amb la ciència àrab. Moulinier relaciona sovint les fonts que menciona amb els temes concrets tractats en el *BHCC*, com ara els signes del zodíac, l'ésser humà en tant que microcosmos, la

³³⁹ Entre els articles que ha dedicat a la qüestió vull destacar: Peter Dronke, «Problemata hildegardiana», cit.; «The Allegorical World-Picture», cit.; Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*.

³⁴⁰ Angela Carlevaris, «“Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque excribare”», cit., p. 32; Christel Meier, «Eriugena im Nonnenkloster?», cit. El plantejament de Meier suggereix una reflexió crítica sobre la metodologia de la recerca basada en els deutes textuals i sobre els resultats aleatoris que pot aportar. Meier no mostra un posicionament fort a favor de la influència d'Eriúgena en Hildegarda, sinó que més aviat pretén mostrar la improbabilitat de l'esmentada influència tot i els abundants paral·lelismes textuals existents. En un article posterior, Peter Dronke discuteix la hipòtesi de Meier i sosté que la influència eriugeniana s'hauria donat probablement per mitjà de l'obra d'Honori d'Autun. Sobre l'accessibilitat d'Hildegarda al *Periphyseon* vegeu *supra*, p. 125, n. 332. D'altra banda, les editores de les *EE*, Beverly Mayne Kienzle y Carolyn A. Muessig, fan palès notables deutes textuals d'Hildegarda amb l'*Homilia et commentarius in euangelium Iohannis* d'Escot Eriúgena. Vegeu l'aparat crític de les *EE*, «9», p. 210-212.

³⁴¹ Una d'aquestes eines és la LLT-A.

³⁴² Vegeu les referències completes a la Introducció, p. 23, n. 17 i 18.

³⁴³ Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. LXIII-CI.

fisiologia femenina, el món animal, etc. En aquest sentit cal tenir en compte la problemàtica al voltant de l'autoria i la tradició manuscrita del *BHCC*³⁴⁴ i, així mateix, el fet que els textos fossin accessibles a Hildegarda no és motiu suficient per afirmar que, efectivament, hi accedís.³⁴⁵ Mentre que Moulinier efectua una visió panoràmica, Reiner Hildebrandt es centra en l'anàlisi comparativa, amb una forta empremta filològica, entre la *Physica* i el *Summarium Heinrici*, que considera el llibre de referència d'Hildegarda, fonamentalment per tractar qüestions de botànica, geologia, metal·lúrgia i zoologia.³⁴⁶

A banda de les diverses possibilitats documentals, cal insistir en la importància de la transmissió oral en el procés d'aprenentatge d'Hildegarda. L'oralitat ens situa en l'atenció a uns referents diversos, que gairebé mai és possible estudiar, però que cal tenir en compte. Per a l'autora, el sentit de l'oïda manté una relació directa amb la capacitat d'entendre, com afirma en un passatge de l'*ESSA*.³⁴⁷ Es tracta, però, d'una font de transmissió sovint obviada en relació amb la problemàtica de les fonts primàries que nodriren el ric imaginari especulatiu de l'autora. Fins i tot és possible que la transmissió oral hagués estat, tant o més que les fonts escrites, guia de les seves reflexions. També cal tenir present la possibilitat que s'hagués documentat a través de fonts menys perdurables, com ara il·lustracions i diagrames. En el seu context històric i territorial les modalitats de transmissió del saber eren múltiples, i l'estratègica ubicació del monestir de Rupertsberg a la cruïlla del Rin i el Nahe feia que aquell fos un lloc privilegiat per a la recepció de sabers tant pròxims com llunyans.³⁴⁸

³⁴⁴ Vegeu el subapartat del 1.2.1 tercer capítol.

³⁴⁵ Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. LXVII.

³⁴⁶ Reiner Hildebrandt, «Vorwort» a *Physica*, vol. 1, p. VIII-IX; VII: «*Summarium Heinrici*, das Lehrbuch der Hildegard von Bingen». Annex a la introducció es recull en un llistat la relació dels nombrosos passatges de la *Physica* i de la *Lingua ignota* que mantenen paral·lelismes amb el *Summarium Heinrici*. Reiner Hildebrandt i Thomas Gloning, «Einleitung» a *Physica*, p. 29-41. Existeixen diverses edicions d'aquesta obra, una de les quals elaborada pel mateix Hildebrandt, que recull els dos redactats de l'obra: *Summarium Heinrici. Band 1: Textkritische Ausgabe der ersten Fassung, Buch I-X (Redaktion A)*, ed. Reiner Hildebrandt, Berlin - Nova York: De Gruyter, 1974; *Summarium Heinrici. Band 2: Textkritische Ausgabe der zweiten Fassung, Buch I-VI (Redaktion B) sowie des Buches XI in Kurz- und Langfassung*, ed. Reiner Hildebrandt, Berlin - Nova York: De Gruyter, 1982; *Summarium Heinrici. Band 3: Wortschatz*, ed. Reiner Hildebrandt i Klaus Ridder, Berlin - Nova York: De Gruyter, 1995.

³⁴⁷ *ESSA*, p. 121, l. 329-330: «per auditum uero rationalitas ei narrat hoc sit quod audit»; *ESSA*, p. 121, l. 343: «per auditum discernit».

³⁴⁸ Alfred Haverkamp, «Hildegard von Disibodenberg-Bingen. Von der Peripherie zum Zentrum», dins: Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., p. 15-69.

2.2.4. Cosmòlogues del segle XII: inspiració divina *versus* arts liberals?³⁴⁹

La vasta producció literària i artística conservada dels monestirs femenins medievals, i la intensa activitat de còpia i elaboració de manuscrits desenvolupada en els *scriptoria*, així com els notables fons bibliogràfics dels seus *armarii*,³⁵⁰ fan palès que, de fet, la formació i l'activitat intel·lectual i creativa que es duia a terme en ells era equiparable a la dels monestirs masculins. En el cas de determinats monestirs femenins hi ha indicis d'un accés a la lectura de les fonts escolàstiques i al possible estudi de les arts liberals. Aquests indicis es troben, per exemple, en l'*Hortus deliciarum* d'Herrada de Hohenbourg,³⁵¹ *magistra* d'una comunitat de canongesses agustines de la regió d'Alsàcia.³⁵² És, aquesta, una font rellevant en relació amb la qüestió de les fonts d'inspiració i la cosmologia d'Hildegarda, no només perquè es tracta d'una autora del segle XII que s'inscriu en un context geogràfic i cultural pròxim, sinó també perquè Herrada tracta sobre qüestions cosmològiques tot fent menció a les fonts textuais en què s'inspira i posa en clar el tipus de coneixements de filosofia de la natura que interessaven a una comunitat religiosa femenina medieval.

Herrada és l'editora de l'*HD*, una obra de caràcter enciclopèdic iniciada poc abans de l'any 1176 i finalitzada vers el 1196. Escrita i il·lustrada a Hohenbourg, la seva elaboració va comptar amb la participació de les seixanta canongesses de la comunitat, el retrat de les quals apareix en una miniatura de l'obra [Là. 6]. L'origen de l'*HD* es troba en el magisteri de Relindis (d. 1176), nomenada abadessa de Hohenbourg per

³⁴⁹ Per una anàlisi més aprofundida de la cosmologia d'Herrada, vegeu Georgina Rabassó, «El cielo y la tierra en el *Hortus deliciarum* de Herrada de Hohenbourg», dins: María José Muñoz, Patricia Cañizares Ferris, Cristina Martín (ed.), *La compilación del saber en la Edad Media*, Turnhout: Brepols, 2013, p. 429-446. Pel que fa a l'anàlisi comparativa entre les cosmologies de les dues autores, vegeu Georgina Rabassó, «The Universe, a Space of Knowledge in Hildegard of Bingen and Herrad of Hohenbourg», dins: Noemí Barrera, Gemma Pellissa-Prades, Delfi-Isabel Nieto-Isabel, Laia Sallés Vilaseca, Georgina Rabassó, Josep Bellver i Ivo Elies (ed.), *Spaces of Knowledge. Four Dimensions of Medieval Thought*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. 127-138.

³⁵⁰ Vegeu Suzan El Kholi, *Lektüre in Frauenkonventen*, cit; Judith H. Olivier, «Literary Sources for the Gradual's Imagery: Exploring Nun's Libraries», cit.

³⁵¹ El manuscrit original es va perdre l'any 1870 en l'incendi de la biblioteca del Temple-Neuf als bombardejos de la ciutat d'Estrasburg durant la guerra franco-prussiana, i tan sols es conserva una reconstrucció del mateix: Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, dins: Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, 2 vol., ed. Rosalie Green (dir.), Michael Evans, Christine Bischoff i Michael Curschmann, col·l. T. Julian Brown i Kenneth Levy, Londres - Leiden: The Warburg Institute - University of London - Brill, 1979. El primer volum conté comentaris sobre diversos aspectes de l'obra i el segon conté la reconstrucció del manuscrit. A la descripció del còdex, Michael Evans indica que l'*HD* tenia 324 folis en el moment de la seva destrucció i 342 originalment. Els documents principals utilitzats per a la reconstrucció codicològica van ser els manuscrits Bastard 6045 i Bastard 6083 (conservats a la Bibliothèque nationale de France), que contenen anotacions, transcripcions i traduccions compilades vers el 1840 per Wilhelm Stengel per al comte Auguste de Bastard. Vegeu l'aportació de Michael Evans, «Description of the Manuscript and the Reconstruction», dins: *HD*, vol. 1, p. 1-8.

³⁵² Vegeu *supra*, p. 129, n. 349.

Frederic Barba-roja i considerada la segona fundadora de l'abadia a causa de les reformes estructurals i espirituals que hi va dur a terme segles després que Odília, patrona d'Alsàcia (c. 662-c. 720), el fundés originalment al segle VIII. La genealogia femenina en la qual es basa l'*HD* es representa en una altra miniatura [Làm. 7], on es mostra, d'una banda, Odília recollint les claus a mans del seu pare Eticó I (també anomenat Adalric I);³⁵³ de l'altra, a la part inferior es mostra l'abadessa Relindis al costat d'una creu. Segons Fiona J. Griffiths, el difícil accés a l'abadia de Hohenbourg a causa de la seva ubicació a la serralada dels Vosges, feia que la presència masculina fos mínima i que la *cura monialium* fos assumida fonamentalment per la *magistra*.³⁵⁴

L'eix narratiu de l'*HD* és la història de la salvació, i es desenvolupa per mitjà d'una selecció de textos d'autors llatins, diverses glosses als mateixos (probablement de la mà d'Herrada)³⁵⁵ i nombroses miniatures.³⁵⁶ D'entre les fonts recollides en l'*HD* apareixen referències a autors i temes clàssics (grecs i llatins), tot passant per alguns escrits patristics (bàsicament d'Agustí d'Hipona), fins a arribar als escrits de *magistri* escolàstics de l'època, com ara el *Liber sententiarum* de Pere Llombard.³⁵⁷ Cita també a Rupert de Deutz (1075-1129), Iu de Chartres (c. 1040-c. 1116), Pere Coméstor (c. 1110-c. 1178), Bernat de Claravall i peces poètiques de Gautier de Châtillon (1135-1201).

Malgrat que Herrada cita i està informada sobre diverses fonts coetànies, fins i tot escolàstiques, no cita ni menciona a Hildegarda en cap moment, tot i que és probable que conegués, per transmissió oral o escrita, el contingut dels seus llibres i prèdiques. A més a més, almenys en una ocasió, durant el viatge de prèdica d'Hildegarda per la zona de Suàbia,³⁵⁸ les dues autores es trobaven geogràficament molt pròximes. El fet que Herrada no mencioni Hildegarda pot estar relacionat, potser, amb les divergències dels seus processos creatius i dels seus magisteris, o bé amb l'esperit de reforma d'empremta

³⁵³ Existeix una hagiografia: *Vita Odiliae abb. Hohenburgensis* (BHL-6271), basada en l'edició de Bruno Krusch i Wilhelm Levison (1913), Turnhout: Brepols, 2010 [LLT-A]. L'obra s'ha traduït al francès, amb materials addicionals: *La Vie de sainte Odile et les textes postérieurs*, ed. Marie-Thérèse Fischer, Estrasburg: Editions du Signe, 2006.

³⁵⁴ Fiona J. Griffiths, *The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, Filadèlfia (PA): University of Pennsylvania Press, 2007, p. 24-48.

³⁵⁵ Claudia Poggi, «Los textos del *Hortus deliciarum*», dins: Martinengo - Poggi - Santini - Tavernini - Minguzzi, *Libres para ser*, cit., p. 51-112.

³⁵⁶ Les miniatures a color que es reproduïxen a l'edició de Green van ser realitzades per Christian Moritz Engelhardt, les quals, malgrat la seva bellesa i valor testimonial, es descriuen com un pàl·lid record dels centenars de miniatures originals, elaborades amb or i colors brillants. Rosalie Green, «The Miniatures», dins: *HD*, vol. 1, p. 17-36. Vegeu també Marina Santini, «Las pinturas del *Hortus deliciarum*», dins: Martinengo - Poggi - Santini - Tavernini - Minguzzi, *Libres para ser*, cit., p. 113-160.

³⁵⁷ Entre els aproximadament 1.200 fragments recollits en l'*HD*, uns 300 pertanyen a Honori d'Autun i 250 a Pere Llombard. Vegeu Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, cit., p. 177.

³⁵⁸ Sobre els desplaçaments que va efectuar a diferents ciutats per predicar-hi, vegeu *supra*, p. 89-92.

agustiniana envers l'orde benedictina. No obstant això, les obres d'ambdues autores presenten punts en comú.³⁵⁹

En particular, pel que fa a les descripcions de l'univers, mostren dues perspectives complementàries. En primer lloc, mentre que la cosmologia d'Herrada es basa en fonts textuals explícites, la d'Hildegarda, com hem vist, en presenta bàsicament d'implícites. En segon lloc, Herrada mostra una explicació clara de l'esquelet teòric sobre la constitució de l'univers basant-se fonamentalment en les ciències profanes; en canvi, aquest esquelet es troba en el transfons de les visions d'Hildegarda, qui desenvolupa especialment una concepció al·legòrica de la constitució i el funcionament de l'univers. Dels dos punts esmentats parteix la pregunta que dóna títol al present subapartat: és la inspiració divina incompatible amb l'estudi de les arts liberals? D'una banda, l'anàlisi de la concepció de la filosofia i les arts liberals, i, de l'altra, de les descripcions de l'univers d'Herrada de Hohenbourg permet de mostrar que per a una religiosa del segle XII l'aprenentatge adquirit per la inspiració divina i per mitjà de les arts liberals no és necessàriament incompatible. Tot portant més enllà aquesta qüestió, és possible plantejar la hipòtesi segons la qual per a Hildegarda aquells dos vessants del coneixement podien ser compatibles en el seu procés d'aprenentatge, i tan sols els presentés púnicament com a incompatibles per motius religiosos i institucionals.

Com indicava, una diferència respecte d'Hildegarda és la menor importància que Herrada atorga a la inspiració divina en el seu procés creatiu, i l'atenció que a la seva obra reben, en canvi, la filosofia i les arts liberals. Són les seves paraules:

Herrat gratia Dei Hohenburgensis ecclesie abbatissa [...]. Sanctitati vestre insinuo, quod hunc librum qui intitulatur Hortus deliciarum ex diversis sacre et philosophice scripture floribus quasi apicula Deo inspirante comportavi et ad laudem et honorem Christi et Ecclesie, causaque dilectionis vestre quasi in unum mellifluum favum compaginavi. Quapropter in ipso libro oportet vos sedulo gratum querere pastum et mellitis stillicidiis animum reficere lassum.³⁶⁰

³⁵⁹ Vegeu la següent anàlisi comparativa del magisteri de les dues autores, tot posant l'accent en els punts de coincidència: Marina Santini, «Palabras e imágenes: alimento de libertad. La relación educativa en Hildegarda y Herrada», trad. María-Milagros Rivera Garretas, *Duoda. Estudios de la Diferencia Sexual*, 35 (2008), p. 119-139.

³⁶⁰ *HD*, f. 1v (2), p. 4: «Herrada, per la gràcia de Déu abadessa de l'església de Hohenbourg [...]. A favor de la vostra santetat us ofereixo aquest llibre, intitulat *El jardí de les delícies*, que he compendiat, a partir de les flors de diversos escrits sagrats i filosòfics, com una abella inspirada per Déu. En lloança i honor a Crist i a l'Església, i per al vostre gaudi, ho he reunit en una única bresca de mel. Per tant, és important que us nodriu sovint amb la dolça lectura d'aquest llibre per tal d'alleugerir el vostre ànim cansat amb les seves gotes de mel» (les cursives són meves).

Segons Herrada, les arts liberals es diuen «liberals» precisament perquè «alliberen l'ànim dels afers terrenals i el disposen per conèixer el Creador».³⁶¹ Les referències a les arts liberals són el motiu d'una de les miniatures més cèlebres i significatives de l'*HD* [Là. 8]. La imatge mostra les arts liberals personificades com a figures femenines, inserides en una rosassa formada per set columnes i que circumda Filosofia, figura central –identificada amb la Saviesa–³⁶² als peus de la qual es troben Sòcrates i Plató representats com a escribes. Herrada presenta una concepció favorable dels filòsofs, els quals, afirma, se serveixen tant de la *mundana sapientia* com de la inspiració de l'Esperit Sant.³⁶³ En el registre inferior de la imatge, els poetes, l'*ars* dels quals cerca, segons Herrada, l'efecte de l'encís i no s'orienta a la recerca de la veritat. A diferència d'Hildegarda i d'altres *magistrae*, Herrada fa palès un obert interès per l'estudi de la filosofia i és innovadora en incloure-la en la *cura monialium*.³⁶⁴

La primera vintena de folis de la reconstrucció de l'*HD* aplega fonts primàries, glosses, il·lustracions i diagrames sobre el nombre i la constitució dels cels, el doble moviment celeste, el recorregut del Sol, l'esfericitat de la Terra i les seves zones. És a dir, a propòsit del tema de la creació, Herrada reuneix materials sobre la constitució de l'univers material. A causa de la pèrdua del manuscrit original no es conserven alguns dels fragments i es desconeix l'ordre exacte que l'autora els hauria donat, motiu pel qual la present aproximació als plantejaments cosmològics de l'*HD* és necessàriament parcial. Tot i així, no són poques les idees que s'hi esbossen. Les glosses atribuïdes a Herrada s'intercalen amb passatges extrets fonamentalment de l'*Elucidarium* d'Honorí d'Autun, el comentari al Gènesis de Beda, el *Liber sententiarum* de Pere Llombard, el *De universo* de Raban Maur i el *Summarium Heinrici*. El contingut dels textos citats és indicatiu dels interessos intel·lectuals de la comunitat i, com veurem, a les glosses dedicades a l'univers material s'expressen, de manera clara i senzilla, els coneixements

³⁶¹ *HD*, f. 30v (115), p. 54: «liberant animum a terrenis curis et faciunt eum expeditum ad cognoscendum creatorem». Sobre la concepció de la filosofia per a Herrada, vegeu *HD*, f. 30v (115-116), p. 52-54.

³⁶² Vegeu Marie-Thérèse D'Alverny, «La Sagesse et ses sept filles: Recherches sur les allegories de la philosophie et des arts libéraux du XI^e au XII^e siècle», dins: *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, ed. Charles Burnett, prefaci de Peter Dronke, Aldershot (Hampshire) - Brookfield, (Victoria): Variorum, 1993 (1a ed. 1976).

³⁶³ *HD*, f. 9v (36), p. 16, cito el passatge corresponent: «Hec omnia scrutati sunt philosophi per mundanam sapientiam quam tamen inspiravit Spiritus sanctus».

³⁶⁴ L'*HD* constitueix, en definitiva, un corpus enciclopèdico-didàctic en el qual Herrada se serveix tant de les ciències profanes com de la teologia i l'exegesi per instruir espiritualment i intel·lectual a les seves *filiae*. Per aquest motiu, com observa Fiona J. Griffiths, la seva obra permet de trencar amb la tendència a homogeneïtzar la concepció de l'escriptura femenina medieval, en la qual domina encara freqüentment l'èmfasi en el vessant espiritual-místic. Fiona J. Griffiths, *The Garden of Delights*, cit., p. 7-16.

cosmològics comunament acceptats a l'època. Herrada deixa constància del fet que compilacions del saber com l'*HD* van participar, fent-se ressò, en el fenomen conegut com el descobriment de la natura del segle XII.³⁶⁵

A les glosses titulades «Sobre el firmament» i «Sobre les quatre complexions del món»³⁶⁶ (*mundus* i *cosmus* són termes que Herrada emprà per designar l'univers)³⁶⁷ s'exposen coneixements al voltant de la constitució dels cels. En primer lloc, l'autora aborda la composició elemental de l'univers i de les seves diverses zones, les quals no es corresponen necessàriament amb els elements. Segons Herrada, per a Beda existeixen set cels: «aire, èter, olimp, espai igni, firmament, cel dels àngels i cel de la Trinitat».³⁶⁸ A la glossa, Herrada repeteix aquesta descripció tot ometent el cel de la Trinitat i afegint un sisè cel aquós després del firmament i abans del cel angèlic:

Quidam dicunt septem celos esse: primum aerium, secundum ethereum, tertium sidereum, quartum igneum, quintum firmamentum, sextum aqueum, septimum angelorum. [...] Celi dissimiliter a magistris ordinantur et inequaliter distinguntur. Quidam enim septem celos, quidam quatuor, quidam tres distingunt, que tamen rationabiliter in unum conveniunt.³⁶⁹

Segurament la divisió quàdruple dels cels es refereix a la concepció de l'univers compost pels elements (en ordre descendent: foc, aire, aigua, terra) plasmat per autors del segle XII com ara Guillem de Conches, Honori d'Autun i la mateixa Hildegarda, com veurem.³⁷⁰ En la divisió sèptuple Herrada no segueix aquell ordre, ja que situa la zona aquosa per sobre de l'ígnia i del firmament, tot atenent en aquest punt al relat

³⁶⁵ Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, cit.; Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, cit.; Sara Ritchey, «Rethinking the Twelfth-Century Discovery of Nature», cit.

³⁶⁶ *HD*, f. 10r (39), p. 17: «De firmamento»; *HD*, fol. 10v (41), p. 18: «De quatuor complexionibus mundi».

³⁶⁷ Aquesta equivalència es troba, per exemple, a: Isidor de Sevilla, *De natura rerum*, IX, 1, ed. Antonio Laborda, dins: Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*, ed. Ilati/cast., Madrid: Instituto Nacional de Estadística, 1996, p. 121: «Mundus est uniuersitas omnis quae constat ex coelo et terra».

³⁶⁸ *HD*, f. 9r (29), p. 15; Beda el Venerable, *In Pentateuchum Comentarii*, PL 91, col. 192b: «Scinditur auricolor coeli septemplex aether, quorum haec sunt nomina, aer, aether, olympus, spatium igneum, firmamentum, coelum angelorum, et coelum Trinitatis». No he aconseguit localitzar els passatges citats de Beda en l'edició de les seves obres al CCSL.

³⁶⁹ *HD*, f. 10r (39A-B): «Alguns diuen que els cels són set: el primer és aeri; el segon, eteri; el tercer, sideral; el quart, igni; el cinquè és el firmament; el sisè, aquós; i el setè, angèlic. [...] Segons els mestres, els cels són ordenats i es divideixen de maneres diverses. Segons alguns hi ha set cels, segons d'altres n'hi ha quatre, i d'altres en distingeixen tres, però tots ells convergeixen racionalment en un».

³⁷⁰ Guillem de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, II, 2, ed. Italo Ronca, (CCCM, 152), Turnhout: Brepols, 1997, p. 39, l. 82-87; Honori d'Autun, *De imagine mundi*, dins: Honorius Augustodunensis, *Opera omnia*, PL 172, col. 115a-188b.

bíblic.³⁷¹ La interpretació que tractava d'harmonitzar els principis «físics» de la *Bíblia* i del *Timeu* de Plató (àmpliament difós en la traducció llatina i el comentari de Calcidi) va trobar en la qüestió de les aigües supracelestes un dels seus nuclis controvertits. En conseqüència, l'ordre dels cels referits en el fragment (tot modificant el passatge de Beda) adquireix un sentit ple en l'esmentada controvèrsia, de la qual Herrada sembla estar informada. Finalment, la divisió triple que s'indica en el passatge citat al·ludeix a l'opinió de Jeroni d'Estridó (c. 331/345-420), recollida pel mateix Beda: «el primer és el cel de la Trinitat, el segon el dels àngels i el tercer el firmament».³⁷² Sense eludir les contradiccions dels *magistri*, Herrada afegeix una perspectiva ulterior, la de la unitat racional dels cels. D'aquesta manera assenyala que les distincions esmentades atenyen a l'ordre del discurs i no al de la realitat pròpiament dita, ja que únicament la racionalitat divina és capaç de conèixer-la plenament.

En el diagrama que acompanya el text «Sobre el firmament» [Làm. 9] es mostra la Terra en el centre geomètric de l'univers, circumdada per vuit esferes.³⁷³ En elles s'inscriuen les òrbites dels set planetes aleshores coneguts (en ordre ascendent: Lluna, Venus, Mercuri, Sol, Mart, Júpiter i Saturn) i a la vuitena esfera (denominada esfera de les estrelles fixes) s'ubiquen els signes del zodíac. L'ordenació planetària plasmada en el diagrama (tret d'un intercanvi en la posició de Venus i Mercuri, que es troba també en altres textos) correspon a l'esquema «caldeu» del cosmos (així l'anomena Macrobi, i l'atribueix a Arquímedes), reafirmat i fixat al segle II per l'astrònom Claudi Ptolemeu i transmès a l'edat mitjana per escrits com ara el *Somnium Scipionis* de Ciceró i el comentari de Macrobi al mateix.³⁷⁴ D'altra banda, si bé les esferes celestes es troben vinculades a la representació de l'univers finit, Herrada sosté en un altre fragment l'extensió *ad infinitum* del «cel superior»,³⁷⁵ una idea que la situa en la línia especulativa infinitista d'Alexandre Neckam (1157-1217).³⁷⁶

Pel que fa a la composició del cosmos, a les anotacions que acompanyen un altre dels diagrames de l'*HD* [Làm. 10] Herrada mostra, d'una banda, les proporcions dels

³⁷¹ Gn 1,6. La separació de les aigües referida al Gènesi va ser una qüestió problemàtica en la cerca d'una compatibilitat entre les descripcions pagana i cristiana relatives a la constitució de l'univers material.

³⁷² *HD*, f. 9r (29), p. 15; Beda el Venerable, *In Pentateuchum Comentarii*, cit., col. 192c: «primo dicit coelum Trinitatis, secundo angelorum, tertio firmamentum».

³⁷³ *HD*, f. 13v (50), p. 24: «Terra est in media mundi regione posita [...]. Orbis creiz a rotunditate, quia sicut rota est» (la cursiva, negreta en l'original, assenyala, a l'edició de Green, un terme en vulgar).

³⁷⁴ Ciceró, *Somnium Scipionis*, cit.; Macrobi, *Commentarii in Somnium Scipionis* I, 19.

³⁷⁵ *HD*, f. 11r (41B), 19: «a firmamento usque ad infinitum, quod est superius celum».

³⁷⁶ Alexander Neckam, *De naturis rerum: libri duo*, ed. Thomas Wright i Mino Gabrielle, Lavis: La Finestra, 2003.

elements que formen l'univers i, de l'altra, sosté que mentre que l'aire ocupa l'espai sublunar, l'èter ocupa el supralunar.³⁷⁷ La noció d'èter que Herrada utilitza (i també Hildegarda) s'aproxima a la concepció estoica més que no pas a l'aristotèlica, ja que per a l'autora l'èter no és una *quinta essentia*, sinó un aire més pur i lleuger que l'aire atmosfèric.³⁷⁸ En relació amb les característiques dels elements (en quina proporció són freds o càlids, secs o humits) Herrada tracta sobre les «complexions» del cosmos, i introdueix un aspecte de l'analogia entre l'univers i l'ésser humà, el cos del qual és format per diversos humors. A més a més, a la glossa «Les quatre complexions del món» aquelles es vinculen a la successió de les estacions de l'any.³⁷⁹

Un cop tractada la temàtica de la constitució dels cels, passaré ara a la qüestió del moviment. L'autora manifesta un clar coneixement de l'existència d'un doble moviment que té lloc a les esferes celestes, segons sostenia la tradició filosòfica tot basant-se en el *Timeu* de Plató i en el *De caelo* d'Aristòtil. Les teories al voltant del doble moviment celeste es van difondre a l'edat mitjana a través d'un ampli espectre de les obres compiladores del saber. Per aquest motiu, i a causa de l'absència de referències explícites al respecte en els textos conservats de l'*HD*, es desconeix quina hauria estat la font primària en què es va basar Herrada per descriure'ls, de la manera següent:

Duo motus sunt in superis, unus rationalis, alius irrationalis. Rationalis est in firmamento qui est semper unimodus, nam cottidie surgit ab oriente et pertransiens occidentem reflectitur ad orientem. Irrationalis motus est in planetis que semper contra firmamentum nituntur.³⁸⁰

L'exposició és clara i senzilla. Herrada expressa un coneixement precís del moviment diari del firmament i del moviment propi dels planetes en direcció contrària a aquell. I això serveix per donar per fet el coneixement d'aquell doble moviment en el cas de cosmologies més elaborades que, tanmateix, no el formulen explícitament, com

³⁷⁷ *HD*, f. 10v, p. 18 (inscripció al costat del diagrama): «Aer spacium a terra ad lunam, ether a luna usque ad celi firmamentum». La transcripció de les anotacions a les il·lustracions de l'*HD* es troba a Rosalie Green, «Catalogue of Miniatures», *HD*, vol. 1, p. 89-228; 94.

³⁷⁸ Sobre la concepció estoica i aristotèlica de l'èter, vegeu l'apartat 1.1 del segon capítol.

³⁷⁹ *HD*, f. 11r (41B), p. 19.

³⁸⁰ *HD*, f. 10r (39B), p. 17: «Existeixen dos moviments en els cels: un és racional i l'altre irracional. El del firmament és racional i sempre uniforme, ja que cada dia sorgeix des d'orient i, tot travessant occident, retorna cap a orient. El moviment dels planetes és irracional, ja que el duen a terme en sentit contrari al del firmament».

és el cas del *LDO*, segons veurem.³⁸¹ Així mateix, Herrada parla del paper del Sol en la dinàmica celeste, i diu:

Sed sicut sol cottidie rapitur per velocem volubilitatem maxime spere, que cottidie infra noctis et diei spacium plenarie voluitur, ita et illi aliquando ab occidente in oriente rapiuntur.³⁸²

Herrada refereix, per tant, la manera com la força de la darrera esfera es distribueix en el cosmos i quines són les resistències que, d'una banda, impedeixen que el firmament es dissolgui a causa de la velocitat del moviment diari, i, de l'altra, expliquen la diversa relació entre longitud de l'òrbita, velocitat del planeta i temps que triga en recórrer-la. Es tracta, certament, d'un planetejament general que, a més a més, no entra a considerar la qüestió de les causes metafísica i física de la mecànica celeste, una temàtica que sí que desenvolupa Hildegarda per mitjà d'un discurs al·legòric.

D'altra banda, tant Herrada com Hildegarda tracten l'analogia entre l'univers i l'ésser humà, precisament la temàtica que segueix al passatge anteriorment citat:

Per rationalem motum firmamenti significatur rationalis motus anime, pertranseundo occidentem, id est occiduas res, semper tendit ad verum orientem. Per erraticum motum planetarum significantur carnales cupiditates que erraticè trahunt hominem ab oriente, id est a celestibus, et submergunt in occidente, id est in caducis rebus, et omnimodis repugnant spiritui.³⁸³

Alguns dels aspectes relatius a l'analogia entre *mundus maior* i *mundus minor* ja s'han anat apuntant. En particular, al passatge citat l'autora vincula els dos moviments celestes (racional i irracional) amb els de l'ànima i introdueix la seva concepció de l'ésser humà. La temàtica antropològica de l'*HD* es troba connectada amb la idea

³⁸¹ Sobre el moviment celeste en el *LDO*, vegeu l'apartat 3.2.2 del quart capítol.

³⁸² *HD*, f. 10r (39B), p. 17: «Però, de la mateixa manera que el Sol és arrabassat quotidianament pel veloç moviment circular de l'esfera superior, la qual quotidianament, dins l'espai d'una nit i un dia, fa un gir complet, així també aquells són arrossegats periòdicament d'occident a orient». He optat per traduir el verb *rapio* per «arrossegat», encara que la idea del «rapt» és present en la tradició cosmològica.

³⁸³ *HD*, f. 10r (39B), p. 17: «El moviment racional del firmament es reflecteix en el moviment racional de l'ànima que, tot sobrepasant occident, és a dir, el que és caduc, tendeix sempre cap al veritable orient. El moviment erràtic dels planetes representa els desitjos carnals, que aparten l'ésser humà d'orient (és a dir, de les realitats celestes), el submergeixen a occident (és a dir, en les coses caduques) i oposen tot tipus de resistència a l'esperit».

d'Adam com a senyor dels elements i com *primus hominus* que prefigura Crist.³⁸⁴ La miniatura corresponent [Làm. 11] mostra l'aureola d'Adam amb els set planetes inscrits en ella (amb un intercanvi en les posicions de Mart i Júpiter), i en els vèrtex de la imatge apareixen els quatre elements.³⁸⁵ A les anotacions que acompanyen la imatge consten els termes *minor mundus* i *microcosmos*, i es compara el cap de l'ésser humà amb l'esfera celeste i els seus ulls amb el Sol i la Lluna.³⁸⁶ És una temàtica, aquesta, que va ser objecte de reflexió en diversos escrits del segle XII, com ara la *Cosmographia* de Bernat Silvestre³⁸⁷ i el *LDO* d'Hildegarda. La font comuna de les dues pensadores va ser probablement Honori d'Autun, del qual Herrada cita l'*Elucidarium* en parlar sobre l'ésser humà primigeni.³⁸⁸

El darrer aspecte que precisa la nostra atenció aquí és el de la constitució de l'orbe terrestre. Per a Herrada, la Terra immòbil al centre de l'univers és com una roda (*sicut rota*), una imatge que utilitza Isidor de Sevilla i amb la qual Hildegarda refereix, en canvi, l'univers sencer.³⁸⁹ Existeixen en ella diverses zones, una temàtica de llarga tradició, que Herrada descriu com a habitables o inhabitables en funció de la seva temperatura, com es plasma en el diagrama corresponent [Làm. 12]. No em puc detenir aquí a analitzar detalladament el tractament de l'àmbit terrestre en l'*HD*, si bé no puc deixar d'assenyalar el que, en aquest punt em sembla més significatiu en el desenvolupament de l'*HD*. I és que, en passatges ulteriors, Herrada mostra alguns coneixements geogràfics concrets, tot fent referència a Escòcia i Itàlia, així com als

³⁸⁴ *HD*, f. 16v, p. 30; 20v-21r, p. 37-38; 109v, p. 178-179; Rosalie Green, «The Adam and Eve Cycle in the *Hortus deliciarum*», dins: *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, ed. Kurt Weitzmann, col·l. Sirarpie Der Nersessian et al., Princeton (NJ): Princeton University Press, 1955, p. 340-347.

³⁸⁵ Compareu aquesta imatge d'Herrada amb la representació que mostra l'ésser humà primigeni a la segona visió de la primera part del *Sciuias* [Làm. 19], on apareix circumdat pels quatre elements, ubicats a les quatre cantonades de la imatge, tal i com figura també a la il·lustració de l'*HD*.

³⁸⁶ Sobre la iconografia, Green assenjala la similitud entre aquesta imatge i una coneguda representació medieval del microcosmos que es troba en el *Glossarium Salomonis* (Munic, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 13002, c. 1158/68, f. 7v). Rosalie Green, «Catalogue of Miniatures», cit., p. 96.

³⁸⁷ Bernat Silvestre, *Cosmographia*, Summa operis, cit., p. 5, l. 1-2, 17-18: «In huius operis primo libro, qui Megacosmus, id est maior mundus, dicitur [...]. In secundo libro, qui Microcosmus dicitur, id est minor mundus vocatur».

³⁸⁸ *HD*, f. 20v (78), p. 37-38; Honori d'Autun, *Elucidarium*, I, 13-15, dins: *Opera omnia*, cit., col. 117b-1120a. Constant Mews, «Hildegard and the Schools», cit., p. 98-99, n. 51. Herrada dedica a aquesta temàtica la peça *Primus parens hominem HD*, f. 109v (374), un dels nombrosos *rythmus* o cançons que apareixen en l'*HD*, dels quals només es conserva la notació de quatre cançons. Sobre les composicions musicals d'Herrada, una qüestió encara poc estudiada, vegeu Kenneth Levy, «The Musical Notation», in *HD*, vol. 1, pp. 87-88; Georgina Rabassó, «Las piezas del *Hortus deliciarum* de Herrada de Hohenbourg», *Sonograma Magazine*, 13 (2012), <<http://www.sonograma.org/2012/01/las-piezas-del-hortus-deliciarum-de-herrada-de-hohenbourg/>>, consulta: 17.09.2015. Un enregistrament de referència és: Discantus, *Hortus deliciarum. Hildegard von Bingen (1098-1179) Herrad of Landsberg († 1195). Chants grégoriens du XIIe siècle* [CD], París: Naïve, 2003.

³⁸⁹ *HD*, f. 14r (50), p. 24; Isidor de Sevilla, *De natura rerum*, cit. (vegeu p. 400, n. 312); *LDO*, I, 2, I, 3.

animals de Líbia i Etiòpia, i també la seva menció del continent asiàtic.³⁹⁰ Així mateix, tot seguint el fil d'aquestes consideracions, al·ludeix a altres qüestions «mundanes» com, per exemple, l'agricultura. Tal és la varietat de temes que trobem en l'*HD* a partir de l'eix temàtic de la creació, un símptoma, com deia, de les inquietuds intel·lectuals i culturals de la *magistra* de Hohenbourg i de les dones a les quals va adreçar l'obra.

La imatge de l'univers que Herrada presenta en l'*HD* mitjançant un florilegi de textos, glosses i diagrames, no és original, certament. Tanmateix, mostra interessants punts de contacte amb els plantejaments cosmològics comunament acceptats en el panorama filosòfico-científic del seu temps. Com observa Thomas S. Kuhn a propòsit de l'anomenat model de les dues esferes, «les més influents entre les cosmologies desenvolupades al llarg de l'antiguitat i de l'edat mitjana no van arribar molt més lluny d'aquesta imatge».³⁹¹ Des de la macroperspectiva de Kuhn, en el marc d'aquest període que engloba les èpoques antiga i medieval les variacions teòriques mínimes. En canvi, si enfoquem de prop les diverses cosmologies de l'edat mitjana s'aprecien nombrosos matisos que ens portarien a distingir entre autors/es i obres amb graus d'innovació diferents. En particular, les idees sobre el cosmos que pensadores com ara Herrada i Hildegarda ens transmeten rarament s'han inscrit en el marc del descobriment de la natura del segle XII.³⁹² El propòsit del present subapartat ha estat mostrar els ponts que l'*HD* estableix, en el pla dels coneixements, entre el cenobi femení i l'escola catedralícia de l'època. A més a més, la inclusió de la filosofia i les arts liberals a la *cura monialium* que s'hauria dut a terme a Hohenbourg, permet de plantejar que l'estudi de fonts filosòfiques era més habitual del que s'acostuma a creure en els monestirs femenins medievals.

³⁹⁰ *HD*, f. 14r-v (50-54), p. 24-25.

³⁹¹ Thomas S. Kuhn, *The Copernican revolution: planetary astronomy in the development of western thought*, Cambridge: Harvard University Press, 2003 (1a ed. 1957), p. 83; trad. cast.: *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, trad. Domènec Bergadà, Barcelona: Ariel, 1996, p. 87.

³⁹² Una grata excepció: Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, cit., p. 163-182.

CAPÍTOL II

L'UNIVERS ELEMENTAL, OVAL I ESTOIC DEL *SCIVIAS*

1. Figura i composició de l'univers

Deus qui omnia in sua uoluntate condidit, ea ad cognitionem et honorem nominis sui creauit, non solum atuem ea quae uisibilia et temporalia sunt in ipsis ostendens, sed etiam illa quae inuisibilia et aeterna sunt in eis manifestans. Quod et uisio haec quam cernis demonstrat.¹

En el present capítol s'analitzarà la descripció de l'univers que Hildegarda de Bingen efectua en el *Sciuias*. Redactat, recordem, entre 1141 i 1151, la «visió» de l'univers material es troba a l'inici del llibre, de manera que aquella seria segurament la seva primera representació del cosmos.² Allí, tot fent ús de l'estil del relat visionari, tracta sobre la creació i sobre la constitució i el funcionament de l'univers, tant en l'ordre metafísic com en el físic. La citació que encapçala el present bloc recull la idea al voltant de la qual gira la concepció hildegardiana del món: el Creador es manifesta en la creació i, en conseqüència, l'univers creat és una via privilegiada per al coneixement, limitat per a l'ésser humà, del seu artífex. Ricard de Sant Víctor expressa aquesta idea amb l'expressió *per uisibilia ad inuisibilia*;³ ara bé, la contemplació de la realitat «visible» (l'univers material) té en els llibres d'Hildegarda una entitat pròpia, gairebé autònoma, i no és només correlat de l'ordre del que és «invisible».

El primer bloc del present capítol es dedicarà a l'anàlisi descriptiva i interpretativa de l'esmentada visió, en la qual Hildegarda presenta un univers oval, format per sis zones constituïdes pels quatre elements, i que recrea el motiu filosòfico-literari de l'ou còsmic. El segon bloc tractarà sobre les forces que dinamitzen l'univers (els astres i els vents, a més a més dels elements) i sobre la noció de *sympatheia* còsmica, que en l'imaginari hildegardià adopta una forma pròpia: la *symphonia*. La filosofia natural subjacent a la «visió» de l'univers del *Sciuias* es farà patent per mitjà de l'anàlisi interpretativa, que incidirà especialment en subratllar la textura filosòfica de les idees

¹ *Sciuias*, I, 3, I, p. 41-42, l. 108-112: «Déu, que ho va fer tot en la seva voluntat, ho va crear per al coneixement i la glòria del seu nom, i a través del que és visible i temporal en les seves obres, manifesta també el que és invisible i etern. Això ensenya la visió que contemples».

² *Sciuias*, I, 3, p. 39-59.

³ *Sciuias*, I, 3, I, p. 41, l. 106-107: «Quod per uisibilia et temporalia ea quae inuisibilia et aeterna sunt manifestantur». Sobre aquesta idea, en la qual ressona la idea agustiniana de la «lectura» de l'univers creat, vegeu Dale M. Coulter, «*Per uisibilia ad inuisibilia*». *Theological Method in Richard of St. Victor (d. 1173)*, Turnhout: Brepols, 2006. Sobre els paral·lelismes entre l'obra d'Hildegarda i la d'autors com Ricard i Hug de Sant Víctor: Hideki Nakamura, «Gnadentheologische Modelle des hohen Mittelalters: die Viktoriner und der Aquinate gegenüber der rheinischen Äbtissin», dins: *Unversehrt und unverletzt*, cit. Vegeu també Maura Zátanyi, «*Vidi et intellexi*», cit., p. 156-173; Constant Mews, «Hildegard and the Schools», cit., p. 107-108.

emprades per l'autora. Com he indicat, és molt difícil establir quins haurien estat els seus referents filosòfics en descriure les seves visions de l'univers, si bé és innegable que aquelles visions estan sostingudes per una reflexió sobre les dimensions física i metafísica de la natura. Com a mostra de l'esmentat rerefons de filosofia natural només cal esmentar, per exemple, la reelaboració d'idees que procedeixen de la física estoica, com ara la concepció pneumàtica de l'aire.

Mentre que els dos primers blocs del present capítol es centraran en la «visió» còsmica de la primera part del *Sciuias*, en el tercer es posarà en relació aquella visió precisa amb els passatges dedicats als elements que trobem en d'altres visions de l'obra.⁴ En particular, destaca la forta empremta escatològica que presenta el discurs d'Hildegarda quan tracta la qüestió dels elements en el *Sciuias*, ja que, per a l'autora, els estadis de la matèria es succeeixen en concordança amb els principals esdeveniments de la història de la salvació. El primer estadi de la matèria és la realitat edènica. El segon és l'univers material on habita la cristiandat al llarg dels segles: el «món caigut» o «món caduc» configurat just després de la caiguda del paradís a causa del pecat. El tercer estadi es descriu com la *conflagratio* i la *purificatio* dels elements còsmics que tindrà lloc, segons l'autora, abans de l'Encarnació i la Resurrecció de Crist. L'estadi final de la matèria tindrà lloc després del Judici final, a la plenitud dels temps, quan els elements purificats formaran un nou ordre caracteritzat per la seva completa harmonia.

Certament, la història de la salvació és la temàtica central del *Sciuias*. Així ho recull la visió inicial de l'obra, on Hildegarda sosté que Déu se li va mostrar, tan resplendent de llum que no el podia ni tan sols mirar, i li va encomanar aquesta missió:

Et ecce idem qui super montem illum sedebat fortissima et acutissima uoce clamabat dicens: «O homo, quae fragilis es de puluere terrae et cinis de cinere, clama et dic de introitu incorruptae saluationis, quatenus hi erudiantur qui medullam litterarum uidentes eam nec dicere nec praedicare uolunt».⁵

Segons el passatge citat, la motivació de l'escriptura del *Sciuias* és transmetre un coneixement profund de la salvació, una qüestió que desenvolupa tant en sentit teològic, a través del relat de la història de la cristiandat, com en sentit moral, ja que el seu

⁴ *Sciuias*, I, 2, p. 12-38; III, 12-13, p. 604-636.

⁵ *Sciuias*, I, 1, p. 7-8, l. 30-35: «I llavors, Aquell que seia al cim de la muntanya va clamar amb veu molt forta i aguda: "Oh, fràgil ésser humà, que ets la pols de la terra i la cendra de la cendra, proclama i parla del principi de la incorrupta salvació fins que l'aprenquin aquells qui, malgrat que són capaços de veure l'essència de les Escripures, no la volen pas dir ni predicar"».

missatge s'adreça a l'ànima individual del fidel que anhela la salvació. Així ho posa de manifest, també, el títol de l'obra, format per un acrònim derivat de l'expressió llatina *sciens uias*, «coneix els camins»⁶ que duen envers la divinitat, envers la salvació. Tant en el relat de les visions com en el comentari a les mateixes, l'autora recrea la història de la salvació fonamentalment en clau profètica, i desenvolupa en paral·lel qüestions cosmològiques, teològiques i morals. En particular, a la tercera visió de la primera part, tracta sobre la constitució de l'univers material, que descriu com «un enorme instrument rodó i ombrívol que era similar a un ou».⁷

La noció d'*instrumentum* es pot interpretar amb un doble significat: d'una banda, l'univers creat és l'artefacte o lloc material on transcorre la història de la cristiandat, i, de l'altra, aquest artefacte juga un paper actiu en la història de la salvació.⁸ Pel que fa als qualificatius que l'acompanyen, *maximus* indica tant la magnitud com l'excel·lència de l'obra creada per l'artífex, una excel·lència que és alhora ombrívola (*umbrosus*), perquè només Déu mateix és *lux*. Finalment, en relació amb la forma de l'univers, l'adjectiu *rotundus* més que assenyalar una figura perfectament esfèrica, indica la forma arrodonida de la figura oval, ja que en el *Sciuias* Hildegarda descriu l'univers *secundum similitudinem oui*. A més a més, com veurem, la idea de rodonesa apareix sovint en els escrits sobre l'analogia de l'ou còsmic, de manera que en aquell corpus de textos s'acostuma a assimilar la forma oval i l'esfèrica sense que això suposi, paradoxalment, un inconvenient pel que fa a la idea de perfecció, tan rellevant en cosmologies de caire més geomètric. D'altra banda, tal i com Hildegarda emfasitzarà retrospectivament en el *LDO*, l'analogia de l'ou còsmic no fa referència, *stricto sensu*, a la figura del món, sinó a la composició elemental del mateix.⁹

La descripció de l'univers del *Sciuias* se centra en la seva composició elemental. Allí Hildegarda se serveix, sense fer-ho explícit, de l'analogia de l'ou còsmic, un recurs filosòfico-literari que van emprar diversos autors de la primera meitat del segle XII, com

⁶ *GGE*, 17, p. 223, l. 47: «Sciuias, scilicet sciens uias». Opto per traduir *sciens* per l'expressió «coneix els camins» (inspirada en la trad. cast.), perquè manté l'ambivalència entre dos significats. D'una banda, recull la idea de Déu («[qui] coneix els camins») com l'agent de la revelació recollida en el llibre i que, a través d'Hildegarda, ensenya els accessos de retorn cap a Ell. De l'altra, contempla la idea de l'ànima individual a qui Déu convida a conèixer les vies cap a la salvació. Sobre el títol de l'obra: Marianna Schrader i Adelgundis Führkötter, *Die Echtheit des Schriftums der heiligen Hildegard von Bingen*, cit., p. 15; Adelgundis Führkötter i Angela Carlevaris, «Einleitung» a *Sciuias*, p. XIII-XIV.

⁷ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 41-42. Vegeu la citació completa del passatge *infra*, p. 145, n. 12.

⁸ Un passatge del *LVM* clarifica el segon significat del terme *instrumentum* (instrument de salvació) tot vinculant l'expressió a l'ús de l'Antic i el Nou Testament per part de la divinitat. *LVM*, II, XVIII, p. 83, l. 372-376: «ipse fortis preliator [...], quod aduersus tenebras cadentis ruine ac contra stultum frigus ignorantie omnia instrumenta ueteris et noui testamenti, ac cunctas facultates bonorum operum producit».

⁹ *LDO*, I, 2, III, p. 66, l. 1-11. Vegeu la citació corresponent *infra*, p. 317-318, n. 8-9.

ara Guillem de Conches i Honori d'Autun, segons veurem. Amb la representació oval de l'univers l'autora exposa una visió del món dotada d'antecedents filosòfics –i també teològics i religiosos–, que es remunta a la poesia cosmogònica dels òrfics. En aquella tradició, de diversos segles de durada, s'estableix una correspondència simbòlica entre cadascuna de les parts de l'ou i la ubicació dels quatre elements en l'univers. En conseqüència, l'univers elemental es concep en analogia amb l'ou, ja que ambdós s'entenen com una totalitat orgànica formada per una successió de capes ben integrades. En termes generals, la closca de l'ou es correspon amb la regió celeste, ocupada per l'element igni; la membrana, amb l'èter,¹⁰ equivalent a l'aire en la filosofia estoica; l'albumen, amb la zona de l'aigua i el rovell, amb la terra. El nucli de l'analogia (*similitudo* escriu Hildegarda) amb l'ou no només remet a la composició elemental de l'univers, sinó també a la disposició concèntrica de les seves diverses zones.

En particular, Hildegarda mostra un univers format per sis zones en les quals es distribueixen els quatre elements, com mostra la miniatura corresponent [Làm. 14], l'esquema de la mateixa [Làm. 15] i el següent llistat:¹¹

Elements	Zones de l'univers (<i>Sciuias</i> , I, 3)
[foc]	<i>lucidus ignis</i> (foc brillant)
	<i>umbrosa pellis</i> (pell ombrívola)
[aire]	<i>purissimus aether</i> (èter puríssim)
[aigua]	<i>aquosus aer</i> (aire aquós)
	<i>alba pellis</i> (pell d'alba)
[terra]	<i>arenosus globus</i> (globus d'arena)

Fig. 1

Com indicaré, la distribució de sis zones còsmiques formades pels quatre elements no s'identifica exactament amb cap representació anterior de l'analogia de l'ou còsmic, de manera que constitueix una elaboració innovadora i dotada d'un significat propi. Analitzaré a continuació cadascuna de les zones esmentades, seguint l'ordre establert per Hildegarda, des de la perifèria de l'univers fins al seu centre.

¹⁰ Hildegarda, com els estoics, entén l'èter com un aire més pur que l'aire atmosfèric, i, per tant, com un dels quatre elements; a diferència d'Aristòtil, per al qual l'èter era una *quinta essentia*. La concepció de l'èter com un l'aire «més pur i brillant de tots» es troba també a Plató, *Timeu*, 58d, p. 112. Sobre l'ús de la noció d'èter vegeu *infra*, p. 148-151.

¹¹ Sobre les il·lustracions de l'univers del *Sciuias* i del *LDO*, vegeu Jean-Claude Schmitt, «Quand la lune nourrissait le temps avec du lait. Le temps du cosmos et des images chez Hildegarde de Bingen (1098-1179)», *Images Re-vues*, 1 (2008), p. 1-15.

1.1. Les zones còsmiques: el doble foc i l'èter pur

La zona composta per l'element igni es correspon amb la part més perifèrica de l'univers, que s'assimila amb la imatge d'un doble foc. Així descriu a la *uisio* la composició ígnia de la zona que delimita l'univers:

*Post haec uidi maximum instrumentum rotundum et umbrosum secundum similitudinem oui [...], in cuius exteriori parte per circuitum lucidus ignis fuit, quasi pellem umbrosam sub se habens. [...] Sed et de igne illo qui idem instrumentum circumdederat flatus quidam cum suis turbinibus exiebat, et de pelle illa quae sub eo fuit alius flatus cum turbinibus suis ebulliebat, qui se in ipso instrumento hac et illac diffundebant. In eadem quoque pelle quidam tenebrosus ignis tanti horroris erat quod eum intueri non poteram, qui totam pellem illam sua fortitudine concutiebat, plenus sonituum, tempestatum et acutissimorum lapidum maiorum et minorum.*¹²

A la part més externa del cosmos hi ha el «foc brillant» i annexa al seu perfil interior hi ha la «pell ombrívola» o «pell de tenebres».¹³ Hildegarda vincula la doble natura ígnia en la perifèria de l'univers tant a la presència com a l'acció de la divinitat, ja que considera que Déu es manifesta en l'univers mitjançant una doble força, creativa i destructiva: el foc brillant és la materialització del principi lluminós i el foc tenebrós que conté la pell immediatament inferior representa el zel de Déu i el record del càstig del diable.¹⁴ Tal concepció sembla inspirada en l'associació de Déu amb l'element igni que trobem en el Deuteronomi: «Per instruir-te, t'ha fet sentir des del cel la seva veu, aquí a la terra t'ha fet contemplar el seu foc immens, i tu l'has escoltat quan et parlava des del mig del foc».¹⁵ Allí Déu és també un «foc que devora»,¹⁶ un punt de vista que

¹² *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 41-46, 56-65: «Després vaig veure un enorme instrument rodó i ombrívol que era similar a un ou [...], la part exterior del qual estava envoltada per un foc brillant que tenia a sota una mena de pell ombrívola. [...] Des del foc que circumdava l'instrument va sorgir una ràfega d'aire amb els seus remolins, i també des de la pell que tenia sota en va sorgir una altra, i totes dues ràfegues s'estenien arreu de l'instrument. En la pell hi havia un foc tenebrós, que era tan horrible que no el podia mirar, i que agitava tota la pell amb la seva força, ple de sorolls, tempestes i pedres molt afilades grans i petites». Habitualment les edicions de les obres d'Hildegarda escriuen amb lletra cursiva el relat de la visió d'Hildegarda i amb lletra rodona el comentari a la mateixa. En el manuscrit miniat del *Sciuias* (W) el relat visionari a vegades està marcat amb el signe que s'indica *infra*, p. 189. Si no assenyalo el contrari, les cursives en les citacions de les fonts primàries corresponen a l'edició emprada en cada cas.

¹³ He optat aquí per una traducció més literària (deutora de la trad. cast. del *Sciuias*), que reflecteix bé el paper d'aquesta zona de l'univers, al foc de la qual Hildegarda denomina *tenebrosus ignis*.

¹⁴ *Sciuias*, I, 3, III, p. 42. En un altre capítol del llibre tracta exclusivament sobre la ira de Déu, caracteritzada en el relat visionari com «un cap de color del foc» (*Sciuias*, III, 5, XII, p. 418-419).

¹⁵ Dt 4, 36: «De caelo te fecit audire vocem suam, ut doceret te, et in terra ostendit tibi ignem suum maximum, et audisti verba illius de medio ignis».

¹⁶ Dt 4, 24: «Dominus Deus tuus ignis consumens est». La mateixa idea és al Nou Testament: He 12, 29.

recullen diversos passatges dels llibres profètics de l'Antic Testament.¹⁷ Així mateix, en un vessant positiu, el Déu igni es mostra com la «flama divina» en el Càntic dels càntics,¹⁸ i els Evangelis de Mateu i Lluc refereixen el baptisme amb foc.¹⁹ El significat teològic que l'autora desvela en el comentari de la visió és precisament aquest doble vessant, venjador i purificador, del foc de Déu totpoderós.²⁰

Segons Hildegarda tots dos principis actuen en el cosmos de tal manera que «*ni les tenebres podien arribar a la llum, ni la llum a les tenebres*»,²¹ una idea, aquesta, que podria haver trobat fàcilment al llibre del Gènesi.²² Tanmateix, en el seu discurs l'esmentada separació té una dimensió cosmològica sorprenentment propera al dualisme maniqueu, segons el qual els principis de la llum i la tenebra es plasmen en diversos binomis, com ara el bé i el mal, el que és diví i el que és demoníac, la creació i la destrucció. Els mites maniqueus postulen l'existència de dos mons diferenciats a causa de la presència d'una dualitat de principis en conflicte, en la qual el principi demoníac no és mai en condicions de vèncer el diví, en tant que la superioritat d'aquest és incommensurable.²³ En l'univers hildegardià aquells binomis es donen en un únic univers i són principis metafísics que regeixen la dinàmica còsmica. Assenyala Dronke que els dos principis «només en el centre del món es poden veure com quelcom separat; la resta de l'univers reflecteix tots els aspectes –bells i terribles– de la seva unió».²⁴

Hildegarda podia conèixer les doctrines maniquees per mitjà de l'obra d'Agustí d'Hipona,²⁵ que va gaudir d'una renovada difusió al segle XII de la mà dels moviments espirituals reformistes. A més a més, les idees dualistes eren ben vives en aquell període, sobretot a través del catarisme, moviment religiós que es va estendre a partir del segle XII i que, com ja he indicat, comptava amb una gran presència en ciutats del

¹⁷ Is 33, 10-14; Ez 22, 31; 1r Re 18, 24, entre d'altres.

¹⁸ Ct 8, 6: «Pone me ut signaculum super cor tuum, / ut signaculum super brachium tuum, / quia fortis est ut mors dilectio, / dura sicut infernus aemulatio; / lampades eius lampades ignis / atque flammae divinae».

¹⁹ Mt 3, 11; Lc 3, 16.

²⁰ *Sciuias*, I, 3, III., p. 42. Una altra visió del *Sciuias* (II, 2, p. 124-132) mostra la Trinitat ígnia.

²¹ *Sciuias*, I, 3, p. 41, l. 103-104: «*nec lux illa ad tenebras nec tenebrae illae ad ipsam lucem pertingere potuerunt*».

²² Gn 1, 4-5: «Et vidit Deus lucem quod esset bona et divisit Deus lucem ac tenebras. Appellavitque Deus lucem Diem et tenebras Noctem. Factumque est vespere et mane, dies unus».

²³ *Los gnósticos*, 2 vol., ed. Josep Montserrat Torrents, Madrid: Gredos, 1983-1990. Sobre el dualisme maniqueu i la seva fortuna, vegeu Paul Mirecki i Jason BeDuhn (ed.), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World*, Leiden: Brill, 2001; John K. Coyle, *Manichaeism and its Legacy*, Leiden: Brill, 2009.

²⁴ Peter Dronke, *Fabula*, cit., p. 98.

²⁵ Agustí d'Hipona, *Confessionum libri XIII*, III; V, ed. Luc Verheijen, (CCSL, 27), Turnhout: Brepols, 1981; *Contra adversarium legis et prophetarum. Commonitorium Orosii et sancti Aurelii Augustini contra Priscillianistas et Origenistas*, ed. Klaus-D. Daur, (CCSL, 49), Turnhout: Brepols, 1985.

seu entorn.²⁶ Per aquest motiu, Dronke encunya la idea del «maniqueisme inconscient» d'Hildegarda,²⁷ ja que, d'una banda, l'autora es va dedicar intensament a combatre les doctrines càtares tot emfasitzant la creació com a obra digna del seu artífex, i, de l'altra, habitualment quan exposa la seva concepció del món fa ús de principis dualistes característics dels mites maniqueus. A més a més, hi ha en el plantejament del *Sciuias* una forta empremta estoica, com deia, ja que per a Hildegarda el foc s'associa amb la divinitat i té un doble poder: la força o energia ígnia és essencialment vivificadora (*lucidus ignis*), però també és dotada d'un poder destructiu (*umbrosa pellis* que té un *tenebrosus ignis*). Es tracta d'una idea on ressona la concepció estoica del foc, una idea, la de l'element igni, que adquirirà encara més rellevància en el *LDO*.

En relació amb els astres que poblen la zona més perifèrica de l'univers, en el *Sciuias* l'autora no ubica cap estrella ni planeta a la zona del foc tenebrós, sinó que, segons llegim, aquell era «ple de sorolls, tempestes i pedres molt afilades grans i petites». La representació plàstica de les «pedres» de la zona del foc de tenebres a la miniatura del *Sciuias* [Làm. 14] mostra un paral·lelisme visual amb la il·lustració dels «excrements» (*immunditia*)²⁸ o les «impureses del diable» (*spurcias Diaboli*)²⁹ que apareix en una altra visió [Làm. 22],³⁰ la qual cosa evoca el fet que aquell foc simbolitza l'acció del diable que Déu castiga, com hem vist. En canvi, a la zona del foc brillant Hildegarda situa tres planetes i el Sol, al qual descriu com un *globus rutilantis ignis* que procura llum i escalfor a tot l'univers. Escriu:

*Et in igne isto erat globus rutilantis ignis tantaeque magnitudinis quod idem instrumentum totum ab eo illustrabatur, super se tres faculas sursum ordinate positas habens quae suo igne eundem globum ne laberetur continebant. Et idem globus se aliquando sursum eleuauit et plurimus ignis ei occurrit, ita quod exinde flammam suas longius produxit, ac se aliquando deorsum inclinauit, multumque frigus ei obuiam uenit, ita quod et ex hoc flammam suas citius subduxit.*³¹

²⁶ Sobre les prediques d'Hildegarda contra els càtars vegeu *supra*, p. 91-92.

²⁷ Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, cit., p. 260.

²⁸ *Sciuias*, II, 7, p. 310, l. 124.

²⁹ Així les anomena a l'*OV*, «II», p. 512, l. 154.

³⁰ Agraeixo a la Dra. Margot Fassler aquesta observació en una conversa mantinguda durant el Congrés *Unversehrt und unverletzt*, esmentat *supra*, p. 45, n. 21.

³¹ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 46-56: «En aquest foc hi havia un globus rutilant d'una magnitud tal que il·luminava tot aquell instrument, i sobre seu tenia tres teies col·locades en ordre ascendent, les quals amb el seu foc sostenien el globus per tal que no caigués. En ocasions, el globus s'elevava i es trobava amb més foc, de manera que podia dirigir més lluny les seves flames, i d'altres vegades descendia i rebia molta més fredor, de manera que les amortia».

Les tres *faculas* o *stellae*³² que ubica per sobre del Sol representen els planetes denominats superiors: Saturn, Júpiter i Mart, en ordre descendent. El Sol és dotat de moviment, i la descripció del seu ascens i descens sembla que respon a l'observació del curs diari del Sol, i no al recorregut de la seva òrbita a través del zodíac. Es tracta d'un procediment característic dels plantejaments cosmològics d'Hildegarda, que també es palesa en la seva descripció dels vents com els agents de la mecànica celeste: l'extrapolació dels fenòmens atmosfèrics a l'àmbit celeste. En aquest sentit, no només cal assenyalar la distància entre aquest plantejament i el cosmos jerarquitzat de la seva època, sinó que cal remarcar la idea d'homogeneïtat ontològica que l'autora emfasitza, una concepció d'arrel estoica que serà motor de canvi a la revolució científica del XVI.

El foc perifèric es caracteritza per la seva irradiació cap a l'interior del cosmos i no cap al seu exterior, la qual cosa fa de l'univers descrit en el *Sciuias* un sistema complet, contenidor de si mateix i autoreferencial, sostingut per un equilibri dinàmic de les forces que hi actuen i que li procuren un equilibri central.³³ El foc brillant es contraposa al foc tenebrós de la pell inferior annexa i, malgrat la preeminència del primer sobre el segon, s'estableix entre ells una relació dinàmica, ja que ambdós són manifestacions divines i no es poden destruir l'un a l'altre. Com veurem, el Sol posseeix un doble moviment, ascendent i descendent, mitjançant el qual rep del foc brillant la llum i l'escalfor que transmet cap a l'interior del cosmos. I per tal que la força ígnia que vehicula no sigui excessiva el moviment descendent l'aproxima a l'àmbit de l'èter, en la qual la fredor amorteix les seves flames. La Lluna, situada a la zona de l'èter, efectua un cicle semblant al del Sol, a través del qual extreu la llum de l'astre solar, s'il·lumina ella mateixa i la transmet a les estrelles.³⁴

A continuació de la zona del doble foc, en ordre descendent, Hildegarda situa la de l'«èter puríssim»,³⁵ que descriu amb els termes següents:

Sed sub eadem pelle purissimus aether erat, sub se nullam pellem habens, in quo etiam quendam globum candentis ignis plurimaeque magnitudinis uidebam, super se duas faculas sursum clare positas habentem, ipsumque globum ne modum cursus sui excederet continentes. Et in eodem aethere multae et clarae sphaerae ubique positae fuerant, in

³² *Sciuias*, I, 3, IV, p. 43, l. 134. La designació dels planetes en el *Sciuias* és més poètica (o més imprecisa, si es vol) que la del *LDO*, on els anomena amb el terme *planetas*. L'omissió dels noms dels planetes, en totes dues obres, segurament té relació amb el seu origen pagà: vegeu *supra*, p. 122, n. 326.

³³ Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 156-157.

³⁴ *Sciuias*, I, 3, p. 41, l. 78-81.

³⁵ «Èter sereníssim» (*serenissimo ethere*) l'anomena al *LVM*, I, p. 10, l. 6.

*quas idem globus interdum se aliquantulum euacuans claritatem suam emisit, et ita sub praefatum rubeum igneumque globum recurrens et ab eo flammam suas restaurans, iterum illas in easdem sphaeras effluit. Sed ab ipso aethere quidam flatus cum suis turbinibus se effundebat qui se in praefatum instrumentum ubique dilatabat.*³⁶

En aquesta zona ubica el *globus candentis ignis*, que en el comentari identifica amb la Lluna,³⁷ al damunt de la qual hi ha els planetes denominats inferiors, Mercuri i Venus, que orienten el seu curs de manera anàloga a com els planetes superiors regulen el curs del Sol. Així mateix, en l'èter Hildegarda situa també nombroses estrelles, a les quals atorga la forma esfèrica (*multae et clarae sphaerae*).³⁸ De manera divergent a la tradició establerta, l'autora no ubica les estrelles a l'anomenada vuitena esfera, situada a la zona més perifèrica de l'univers, sinó a la zona intermèdia del cosmos. Des de la perspectiva de la física aristotèlica, tal ubicació es pot concebre com a errònia, però des de la perspectiva de la física estoica, pot entendre's com a adequada, ja que en aquella tradició l'*aer* dota l'univers d'homogeneïtat ontològica. Certament, la concepció de les estrelles serà modificada, en part, a la visió de l'univers del *LDO*. En aquesta obra, com veurem, situa les «estrelles principals» a la zona més perifèrica del cosmos,³⁹ la qual cosa posa de manifest una tasca més intensa de documentació tot recorrent a les fonts de la tradició filosòfica.⁴⁰ Així mateix, l'autora manté la presència de «nombroses estrelles» a la zona intermèdia del cosmos.⁴¹

A la literatura crítica s'ha pres en consideració si l'ús del concepte d'èter podria denotar que Hildegarda coneixia les traduccions llatines de l'obra física d'Aristòtil,⁴² o bé si en podria haver tingut un coneixement indirecte per mitjà de les fonts llatines que havien transmès la filosofia peripatètica.⁴³ Però el concepte d'èter és present també en la

³⁶ *Sciuias*, I, 3, p. 40-41, l. 70-83: «Sota aquella pell [de tenebres] hi havia un èter puríssim, que no tenia cap altra pell a sota i en el qual vaig veure un globus immens de foc candent, amb dues clares teies a sobre que l'encarrilaven en la seva trajectòria. L'èter aplegava en tot el seu àmbit moltes esferes radiant, en les quals a vegades aquest globus alleugeria una mica el seu foc en enviar-los la seva claredat. Després tornava envers el globus de fulgor rogenc, restablia les seves flames en ell, i novament les llançava sobre les esferes. I de l'èter va sorgir una ràfega d'aire amb els seus remolins, que s'estenia arreu de l'instrument».

³⁷ *Sciuias*, I, 3, XI, p. 46.

³⁸ *Sciuias*, I, 3, XII, p. 46-47.

³⁹ *LDO*, I, 2, I, p. 64, l. 160-161.

⁴⁰ A la seva anàlisi de la cosmologia del *Sciuias*, Edward Grant assenyala l'esmentat «error», però no la modificació que Hildegarda efectua en el *LDO* en relació amb aquesta qüestió. Vegeu Edward Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, cit., p. 41.

⁴¹ *LDO*, I, 2, I, p. 65, l. 170-171. Vegeu el subapartat 3.2.2 del quart capítol.

⁴² Charles Singer, «The Visions of Hildegard of Bingen», cit., p. 209.

⁴³ Vegeu l'apartat 2.2 del primer capítol.

tradició estoica,⁴⁴ en la literatura timaica,⁴⁵ i va ser emprat per diversos autors del segle XII com ara Honori d'Autun, Bernat Silvestre i Guillem de Conches, entre molts d'altres.⁴⁶ En conseqüència, en quina font s'hauria inspirat aleshores Hildegarda? Una vegada més, a causa de la manca de fonts explícites, hem de recórrer fonamentalment a l'anàlisi conceptual, i aquesta mostra una distància amb el plantejament d'Aristòtil, com veurem, i una afinitat amb la concepció de l'èter com una substància elemental, tal i com s'expressa originalment en el *Timaeus* de Plató i, posteriorment, a les *Naturales Quaestiones* de Sèneca. En aquest punt cal assenyalar que, segons el meu parer, la possible influència del *Timaeus* a la cosmologia del *Sciuias* –si és que en va tenir– no és tan decisiva com l'estoica. Les *Naturales Quaestiones* de Sèneca gaudien d'una circulació força àmplia i, en particular, aquesta obra consta en un manuscrit datat dels segles XII o XIII en el fons bibliogràfic de l'abadia de Sant Eucari a Trèveris.⁴⁷ A més a més, existeix entre el *Sciuias* i les *Naturales Quaestiones* un paral·lelisme textual: l'expressió *aether lucidissimo*.⁴⁸ En qualsevol cas, per mitjà d'una anàlisi conceptual més detallada podem fonamentar quina concepció de l'èter s'adiu amb la d'Hildegarda.

Per a Aristòtil, recordem, el món sublunar designa l'àmbit corruptible constituït pels quatre elements i el món supralunar designa l'àmbit ontològicament superior, format per una *quinta essentia*. En el llibre primer del *De caelo* descriu l'èter com la substància de la qual són formats els cels, i el defineix com una entitat simple, corpòria, incorruptible i de moviment absolutament regular, circular i uniforme.⁴⁹ Aristòtil adopta el nom d'èter seguint els antics, els quals, com indica l'estagirita, van anomenar així al «primer cos», anterior als quatre elements, i al «lloc més excels», perquè es desplaçava per un temps interminable.⁵⁰ Aquest cinquè element, de qualitats divines, compon les esferes celestes de l'univers, el qual és concebut per Aristòtil com un *plenum finit*.⁵¹ En època hel·lenística l'èter va adoptar un nou significat. Sèneca es distancia de la concepció aristotèlica de l'èter, ja que no el considera com una substància separada de

⁴⁴ Sèneca, *Naturales quaestiones*, ed. i trad. Carles Cardó, dins: Luci Anneu Sèneca, *Quaestiones naturales*, 3 vol., ed. Ilatí/cat., Barcelona: FBM, 1956-1959. Vegeu Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. xli, n. 65.

⁴⁵ El terme apareix, per exemple, a Calcidi, *Tim. Comm.*, cxxix, p. 172, l. 3 (vegeu la citació *infra*, p. 413, n. 300). Sobre aquest concepte: Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», dins: Hildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 1133-1304; 1157, n. 19.

⁴⁶ Honori d'Autun, *De imagine mundi*, cit., col. 121: «purus aether»; Bernat Silvestre, *Cosmographia*, II, III, 10, cit., p. 125 (en sentit aristotèlic); Guillem de Conches, *Dragmaticon*, III, 2, cit., p. 57, l. 12-14.

⁴⁷ Peter Becker (ed.), *Das Erzbistum Trier*, cit., p. 124.

⁴⁸ Sèneca, *Naturales quaestiones*, II, 10, 1-2. Sobre la noció en el text del *Sciuias*, *infra*, p. 149, n. 36.

⁴⁹ Aristòtil, *Del cel [De caelo]*, I, 2, 269a30-b15; I, 3; *Metafísica*, IX, 8, 1049b1-1051a1.

⁵⁰ *Ibidem*, I, 3, 270b20.

⁵¹ *Ibidem*, II, 4, 287a1-187b1; Aristòtil, *Dels meteors*, 339a10-341a35.

la resta d'elements. Segons l'estoic, l'espai còsmic és ple de *spiritus*,⁵² un aire pur consubstancial a l'aire impur atmosfèric.⁵³ En la seva reflexió sobre la natura, recollida a les *Naturales Quaestiones*, distingeix tres zones en l'univers –celeste, atmosfèrica i terrestre– entre les quals no existeix una diferència ontològica, sinó únicament analítica.⁵⁴ Per a Sèneca l'*aer* és en ell mateix una *unitas* pel que fa a la naturalesa del seu cos, i un *continuum*, és a dir, la «conjunció ininterrompuda de les parts entre si».⁵⁵ L'aire s'estén des de la zona de l'èter fins a la terra i «separa les zones superiors de les inferiors de tal manera que, no obstant, les uneix»,⁵⁶ perquè l'èter no és sinó un aire més pur i lleuger que l'aire atmosfèric.

Hildegarda coincideix, per tant, amb la concepció estoica de l'èter. D'altra banda, roman la qüestió de si la inspiració hildegardiana podria venir més per la línia platònica o bé per l'estoica. En aquest sentit, a causa d'altres aspectes presents en la cosmologia del *Sciuias*, com ara el caràcter pneumàtic de l'èter i la transformació de les qualitats de l'aire en contacte amb les diverses zones de l'univers, són indicis del fet que existeix una major afinitat entre el plantejament estoic i hildegardià en el cas de la concepció de les zones elementals del foc i de l'èter recollides en el *Sciuias*.

Una última temàtica a destacar de l'anàlisi de les zones còsmiques del *Sciuias* és el significat teològic de cada aspecte de la visió. En particular, la zona de l'element igni representa, com ja he indicat, Déu totpoderós que castiga (pell de tenebres) i purifica (foc brillant) els fidels. Crist s'associa amb el Sol de Justícia: el seu ascens al·ludeix al naixement de la Verge Maria; el seu descens, al patiment sofert en la seva humanitat. Per la seva banda, els planetes superiors es vinculen als àngels, la Lluna s'associa amb l'Església i els planetes inferiors amb l'Antic i el Nou Testament. Les estrelles que poblen l'èter representen les nombroses obres de pietat. Finalment, la primera ràfega d'aire representa el poder de Déu; la segona, la fúria diabòlica; i la tercera, la difusió de la unitat de la fe.⁵⁷ D'aquesta manera fa concordar el significat teològic i el cosmològic.

⁵² Sèneca, *Naturales quaestiones*, III, 16, 5. Sobre la noció d'*spiritus*, vegeu *infra* p. 348.

⁵³ *Ibidem*, II, 6, 2.

⁵⁴ *Ibidem*, II, 1, 1.

⁵⁵ *Ibidem*, II, 2, 2; III, 16, 5: «Continuatio est partium inter se non intermissa coniunctio».

⁵⁶ *Ibidem*, II, 4: «qui ima ac summa sic separat ut tamen iungat».

⁵⁷ *Sciuias*, I, 3, II-XIII, p. 42-47.

1.2. Les zones de l'aire aquós i de la terra

A continuació de l'èter, Hildegarda ubica la zona de l'aire aquós, a la part inferior de la qual inscriu un annex del mateix element que anomena pell d'alba i que s'encarrega de distribuir la humitat a l'univers sencer:

*Sub eodem autem aethere aquosum aerem uidebam albam pellem sub se habentem, qui se hac et illac diffundens omni instrumento illi umorem dedit. Qui dum se interdum repente congregaret, repentinam pluuiam multo fragore emisit et dum se leniter diffudit, blandam pluuiam leni motu dedit. Sed et ex eo quidam flatus cum turbinibus suis exiens per praedictum instrumentum se ubique diffudit.*⁵⁸

En aquesta zona es repeteix el mateix esquema de la de l'element igni: a la zona principal i de magnitud superior s'afegeix una «pell» que, tot i identificar-se amb aquella zona pel que fa a l'element constitutiu (l'aigua en aquest cas), exerceix una funció distinta en el cosmos. Mentre que de la zona de l'aire aquós s'estén cap a tot l'univers una quarta ràfega d'aire –anàloga a les que emergeixen de les zones del foc brillant, de la pell de tenebres i de l'èter–, la pell d'alba difón per tot el cosmos la humitat (*umor*), substància qualitativament diferenciada.⁵⁹ Així mateix, la pell de tenebres i la pell d'alba tenen en comú el fet de ser espais en els quals tenen lloc fenòmens atmosfèrics (tempestes, pluges estrepitoses) concebuts com a forces destructives que dinamitzen la totalitat. Així mateix, la seva respectiva caracterització és ambivalent en el pla teològic-espiritual: d'una banda, la pell de tenebres representa la fúria diabòlica, i també la força divina que, recordem, castiga i purifica els pecats dels fidels; de l'altra, la pell d'alba representa el baptisme, i les diferents intensitats de la pluja que hi té lloc simbolitzen les diverses maneres com els predicadors transmeten el missatge de Déu.⁶⁰

La idea de l'aire aquós es fa ressò de la concepció estoica segons la qual l'aire que omple l'univers sencer varia la seva composició en funció dels elements constitutius de les diverses zones còsmiques.⁶¹ Sèneca ho expressava amb els termes següents: «L'aire

⁵⁸ *Sciuias*, I, 3, p. 41, l. 84-92: «Sota de l'èter vaig veure un aire aquós que a la seva part inferior tenia una pell d'alba, la qual s'estenia aquí i allà i aportava el seu humor arreu de l'instrument. A vegades es contreia d'improvís, tot desencadenant una pluja sobtada i estrepitosa, i després es distenia tranquil·lament i vessava una tènue pluja de suau cadència. Però d'aquell [aire aquós] també va sorgir una ràfega d'aire amb remolins que es va escampar per tot l'instrument».

⁵⁹ Sobre la noció d'*umor* en el *LDO* vegeu *infra*, p. 435-436.

⁶⁰ *Sciuias*, I, 3, XIV, p. 47-48.

⁶¹ Sèneca, *Naturales quaestiones*, II, 10, 2; II, 14, 2; i II, 15: «aera, cum in ignem et aquam mutabilis sit».

s'estén sense interrupció des de l'èter resplendent fins a la terra», i afegeix: «Però no és semblant a si mateix al llarg de tot l'espai, sinó que canvia en funció de la proximitat a les zones contigües».⁶² Així, segons Sèneca, la configuració elemental de cadascuna de les zones que formen l'univers afecta a la composició de l'aire en aquell determinat indret. En conseqüència, en la zona celeste o perifèrica, a causa de la proximitat amb l'element igni, l'aire és sec, calent i molt lleuger; en la zona terrestre l'aire és dens i caliginós; i en la zona atmosfèrica o central l'aire manté un millor equilibri pel que fa a la sequedat i la lleugeresa, i és més fred que l'aire de la zona del foc i de la terra.⁶³ En el cosmos del *Sciuias* l'aire és present en diverses zones de l'univers per mitjà de les «ràfegues d'aire amb remolins» que sorgeixen d'elles i que transmeten simbòlicament alguna de les qualitats de l'element en qüestió,⁶⁴ però segurament és la idea de l'«aire aquós», com veurem, la que transmet millor l'afinitat conceptual amb l'estoïcisme.

D'altra banda, per a Sèneca, en el cicle de les conflagracions la humitat és concebuda com la llavor d'un nou món en el moment en què l'antic món del cicle anterior ha quedat extingit pel foc.⁶⁵ Hildegarda no sosté una idea cíclica del temps en el sentit hel·lenístic; segueix, en canvi, la concepció del llibre de l'Apocalipsi, segons la qual a la fi dels temps es produirà la segona vinguda de Crist i el judici final,⁶⁶ moment en què per mitjà del foc es purificarà el món present⁶⁷ i apareixerà «un nou cel i una nova terra».⁶⁸ Hildegarda descriu el nou ordre universal com un *nouissimo tempo* en el qual tots els elements i els cossos celestes es trobaran en un estat de quietud perpètua. En descriure el moment de la purificació dels elements, parla tant de l'acció predominant del foc com de l'acció de l'aigua:

Ignis enim totum aerem mouet et aqua totam terram replet: et hoc modo *omnia purgantur*, ut quidquid in mundo foeditatis est ita euanescat quasi non fuerit, uelut sal diffluit cum in aquam mittitur.⁶⁹

⁶² *Ibidem*, II, 10, 2, trad. cat. cit., vol. 1, p. 74: «Ab aethere lucidissimo aer in terram usque diffusus est [...]. Sed non per omne spatium sui similis est; mutatur a proximis».

⁶³ *Ibidem*, II, 10, 2.

⁶⁴ Vegeu *supra*, p. 184-189.

⁶⁵ Sèneca, *Naturales quaestiones*, III, 13, 1-2.

⁶⁶ Ap, 20, 11; *Sciuias*, III, 12, p. 604-605, l. 32-39

⁶⁷ Ap, 20, 14; *Sciuias*, III, 12, p. 605, l. 54-60.

⁶⁸ Ap, 21, 1: «Et vidi caelum novum et terram novam»; *Sciuias*, III, 12, p. 606, l. 90-99.

⁶⁹ *Sciuias*, III, 12, II, p. 607, l. 127-130: «El foc mourà tot l'aire i l'aigua omplirà la terra sencera: i així *tot el que existeix es purificarà* per tal que allò que sigui impur en el món s'esvaneixi com si mai hagués existit, com es dilueix la sal quan es fica a l'aigua».

En aquest passatge d'Hildegarda, vinculat a la seva concepció escatològica, l'autora atorga a l'aigua un paper similar al que juga la humitat segons l'estoïcisme, i caracteritza la humitat com un principi vivificant tant a escala terrestre com còsmica. Tot i posar-la especialment en relació amb la tradició estoica, cal indicar que la idea de la humitat referida amb el terme «humor» apareix en nombrosos escrits de la tradició filosòfica. En particular, Sèneca tematitza la humitat com a *umor* a les *Naturales quaestiones*⁷⁰ i també ho fa Calcidi en el seu comentari al *Timaeus*,⁷¹ mentre que en la traducció del passatge relatiu als elements emprà el terme *aqua*.⁷² Alguna d'elles podria ser la font que va inspirar l'ús d'Hildegarda, així com el d'altres autors coetanis, com Bernat Silvestre, qui en la seva *Cosmographia* sosté que «el foc lleuger és a dalt, / la Terra és greu i pesant, i en mig hi ha l'humor i l'aire».⁷³ D'altra banda, la tematització hildegardiana de la humitat com a humor podria estar relacionada amb la concepció de l'analogia entre macrocosmos i microcosmos, qüestió que desenvolupa fonamentalment en el *LDO* i que pràcticament no apareix en el *Sciuias*.⁷⁴

Finalment, la zona més inferior l'ocupa l'element terra. Hildegarda emprà l'expressió *arenosus globus* per referir la composició elemental (terra) de l'astre (Terra) situat al centre geomètric de l'univers:

*Et in medio istorum elementorum quidam arenosus globus plurimae magnitudinis erat, quem eadem elementa ita circumdederant quod nec hac nec illac labi poterat. Sed dum interdum eadem elementa cum praedictis flatibus se inuicem concuterent, eundem globum sua fortitudine aliquantulum moueri faciebant.*⁷⁵

En el sistema geocèntric i geostàtic que presenta Hildegarda, la terra es troba circumdada i immobilitzada per la resta d'elements. Al mateix temps, la dinàmica intrínseca de cada element provoca moviments en ella. Aquest moviment, però, no és de

⁷⁰ Sèneca, *Naturales quaestiones*, III, 7, 1.

⁷¹ Calcidi, *Tim. Comm.*, I, XIV, p. 66, l. 10: «uero humoris». Tot i que l'empremta estoica sembla ser més important en el *Sciuias* i la influència platònica destaca sobretot en el *LDO*, qüestions com aquesta ens duen a plantejar la hipòtesi de si Hildegarda podria conèixer el *Timaeus* ja a la dècada de 1140.

⁷² Plató, *Timaeus*, 32b, p. 25, l. 3. El terme de l'original és ὕδωρ o «aigua» (Plató, *Timeu*, 32b, p. 74).

⁷³ Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, I, 183v46-47: «levis ignis in altum, / Terra gravis pessum, medio humor et aer».

⁷⁴ Vegeu l'anàlisi de l'evolució d'aquesta idea entre el *Sciuias* i el *LDO* al subapartat 3.3.2 del quart capítol.

⁷⁵ *Sciuias*, I, 3, p. 41, l. 93-99: «I, enmig d'aquests elements [foc, aire i aigua] hi havia com un enorme globus d'arena al qual aquells elements circumdaven i que no es podia desplaçar ni cap a un costat ni cap a l'altre. Però, mentrestant, els elements entrexocaven amb l'embat de les ràfegues d'aire, i a vegades el seu vigor el movia lleugerament».

rotació ni de translació. Si atenem a la tradició filosòfica, les cosmologies geocèntriques habitualment són també geostàtiques. Tanmateix, en la cosmologia descrita al *Sciuias* la Terra es mou «a vegades» per la pròpia dinàmica de l'univers. Podem pensar que, per a Hildegarda, si bé la Terra com a *globus* no efectua una trajectòria orbital com sí que fan els planetes, l'element terra constitutiu d'aquest globus en ocasions produeix un moviment que és l'efecte de la dinàmica dels elements circumdants. És possible que el *terra motu* que Hildegarda refereix sigui una al·lusió a un moviment sísmic,⁷⁶ i es tracta d'una expressió que trobem en el *De imagine mundi* d'Honorí d'Autun.⁷⁷ Un cop més, l'autora tracta sobre els efectes celestes d'un fenomen terrestre, tot reafirmant la seva concepció, *sui generis*, d'un univers ontològicament homogeni.

Segons s'indica en el passatge citat, la Terra és formada pel seu element, si bé la miniatura que l'acompanya [Làm. 14] ha donat peu a una interpretació errònia segons la qual Hildegarda hauria representat els quatre elements a escala terrestre.⁷⁸ En la descripció de la *uisio* Hildegarda no sosté la composició quadrielemental de la Terra i, d'altra banda, el que la miniatura representa és la muntanya «coberta de llòbregues ombres pel costat de l'aquiló, i d'una immensa llum per la part d'orient» que descriu al final de la visió.⁷⁹ Per a Hildegarda la Terra representa l'ésser humà:⁸⁰ la vessant il·luminada de la muntanya representa al·legòricament el que és diví, i l'ombrívola, el que en ell és diabòlic.⁸¹ Tal com l'ésser humà és el centre de la creació, Hildegarda ubica la terra en la zona central de l'univers, però, a diferència de la concepció peripatètica, no considera aquest element qualitativament inferior a la resta. Al contrari, per a ella la terra és un element de la mateixa categoria que els altres, i la Terra és un astre digne. De fet, amb la utilització del terme «globus» Hildegarda estableix un vincle entre la Terra (*arenosus globus*), el Sol (*globus rutilantis ignis*) i la Lluna (*globus candentis ignis*), i atorga simetria i homogeneïtat a la seva concepció de l'univers.

Malgrat que la tradició concebia la Terra com un cos esfèric, la perfecció atribuïda a aquesta forma no atorgava perfecció a la pròpia Terra. Tot el contrari. La tradició

⁷⁶ *Sciuias*, I, 3, XVIII, p. 49, l. 310. En el comentari referit a aquest passatge de la visió descrita es limita a donar-ne una interpretació en clau teològica, però la hipòtesi podria ser plausible en la línia dels fenòmens naturals descrits en altres zones de l'univers.

⁷⁷ Honorí d'Autun, *De imagine mundi*, I, XLII, cit., col. 134b: «De terrae motu»; Isidor de Sevilla, *De natura rerum*, XLVI, 1, cit., p. 158: «De terrae motu». I també Sèneca, *Naturales quaestiones*, VI, 4, 1.

⁷⁸ Sobre aquesta interpretació: Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 168-173.

⁷⁹ *Sciuias*, I, 3, p. 41, l. 100-102: «Et uidi inter aquilonem et orinetem uelut maximum montem, qui uersus aquilonem multas tenebras et uersus orientem multam lucem habebat».

⁸⁰ *Sciuias*, I, 3, XVI, p. 48.

⁸¹ *Sciuias*, I, 3, XIX, p. 49-50.

dominant havia concebut la Terra com un astre vil i com un punt ínfim en l'univers. En tant que la divinitat s'identificava amb la perifèria de l'univers, s'entenia que la matèria es degradava a mesura que se n'allunyava. Per la seva banda, si bé Hildegarda associa la perifèria amb el que és diví, tanmateix, la seva concepció de la Terra és positiva, en tant que forma part de l'obra divina. Sens dubte la idea d'univers homogeni que ens presenta va triomfar posteriorment i també la concepció de la terra com a astre digne, que va ser formulada segles més tard per Nicolau de Cusa, tal com indiquen les seves paraules: «Tampoc no es pot dir que la Terra, pel fet de ser més petita que el Sol i rebre la seva influència, sigui per aquest motiu més vil».⁸² La Terra és per al cusà un astre tan noble com els altres, ja que pensa que no existeix una jerarquia ontològica en l'univers. En conseqüència, la Terra no és pas més en el centre que en la perifèria de l'univers. També sosté que la Terra no és perfectament esfèrica i que es mou, com ho fan el Sol i els planetes, i que el seu moviment no és exactament circular i uniforme.⁸³ De fet, les especulacions cosmològiques de Nicolau de Cusa van més enllà que les d'Hildegarda de Bingen, si bé cal destacar, tanmateix, que en períodes diferents compareixen essencialment dues concepcions bàsiques: la dignificació de la Terra i la idea d'homogeneïtat còsmica. Potser aquesta afinitat no és del tot casual, i es podria plantejar una influència directa d'Hildegarda en Nicolau, ja que aquest filòsof procedia d'un municipi, l'actual Bernkastel-Kues, pròxim a Trèveris, ciutat en la qual la figura, el pensament i l'obra d'Hildegarda va gaudir d'una notable presència al llarg dels segles.⁸⁴

La dignitat de la Terra s'entén en paral·lel amb l'ésser humà (*homo*):⁸⁵ creat del fang i habitant del món temporal, és alhora el segell i la imatge de Déu. En un univers en el qual tot és connectat, l'ésser humà és una figura clau. Hildegarda associa el Sol amb Crist i, de manera anàloga, vincula la Terra i l'ésser humà. Aquest esdevindrà en el *LDO* tan important com el propi univers, i Hildegarda desenvoluparà allí les complexes relacions entre el cosmos i la criatura humana apuntades per la tradició filosòfica. Malgrat que la figura humana no apareix a la miniatura que il·lustra la visió, la temàtica antropològica sí s'indica en el text del *Sciuias*, on comenta el passatge de la visió relatiu a l'*arenorus globus* de la manera que segueix:

⁸² Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 12, cit., vol. 2, p. 98: «Neque dici debet, quod quia terra est minor sole et ab eo recipit influentiam, quod propterea sit vilior». Nicolau tracta sobre la Terra en aquest important capítol, titulat «De conditionibus terrae»: *Ibidem*, p. 94-107.

⁸³ *Ibidem*, II, 11-12, cit., p. 86-107.

⁸⁴ Sobre la possible influència d'Hildegarda en Nicolau de Cusa vegeu p. 67, n. 117 i p. 402, n. 219.

⁸⁵ Hildegarda emprà el terme *homo* per designar la condició humana. En referir-se a cadascun dels sexes, home i dona, Hildegarda emprà respectivament els termes *uir* i *femina*. Vegeu Barbara Newman, «Commentary of Johannine Prologue: Hildegard of Bingen», *Theology Today*, 60 (2003), p. 16-33; 22.

qui manifeste ostendit in fortitudine creaturarum Dei hominem profundae considerationis *de limo terrae* mirabili modo multae gloriae factum degentem, et uirtute earundem creaturarum ita obuolutum quod ab eis nullo modo separari ualet; quia elementa mundi ad seruitutem hominis creata ipsi famulatum exhibent, dum homo uelut in medio eorum sedens ipsis diuina dispositione praesidet.⁸⁶

La diferència essencial respecte del *LDO*, i que mostra el passatge citat, la trobem en què en el *Sciuias* no es desenvolupa l'analogia entre macrocosmos i microcosmos, sinó que es limita a mostrar l'ésser humà com a centre de la creació i de l'univers. Es tracta d'una representació més vinculada al motiu bíblic que al filosòfic; en canvi, en el *LDO* prendrà força, com veurem, la qüestió filosòfica de la interrelació entre Déu, l'univers i l'ésser humà. En particular, en el fragment del *Sciuias* citat més amunt ressonen les paraules de David i del Gènesi⁸⁷ relatives a la superioritat de l'ésser humà respecte de la resta de la creació, que ha estat feta al seu servei. Però també hi ressona la concepció antropològica de l'*Asclepius*, segons la qual l'ésser humà és un *magnum miraculum*.⁸⁸ El resultat d'un cúmul d'influències, entre les quals podem comptar també –encara que de forma molt indirecta– el Fanès òrfic, la concepció de l'ésser humà que presenta en el *Sciuias* és una particular concepció de la figura d'Adam. Per a Hildegarda, l'ésser humà primigeni habita a la Terra, enmig de les forces de la creació, a les quals s'uneix com a senyor dels elements.

En darrer lloc, pel que fa al significat teològic de les zones còsmiques analitzades, que ja s'ha anat apuntant, en el comentari de la visió Hildegarda indica que les ràfegues d'aire i la humitat que emergeix, respectivament, de la zona de l'aire aquós i de la pell d'alba representen les diverses vies en què es difon la paraula divina. La terra representa l'ésser humà, i l'embat dels elements circumdants simbolitza la manera com l'ésser humà s'estremeix al davant de la creació a causa de la fragilitat extrema que caracteritza la condició humana.⁸⁹

⁸⁶ *Sciuias*, I, 3, XVI, p. 48, l. 293-299: «Aquí es manifesta clarament l'ésser humà, imbuït d'un enteniment profund, que habita enmig de les forces de la creació divina, fet *del fang de la terra* amb gran glòria i tan unit a les energies de la creació, que no se'n pot separar; perquè els elements del món, fundats per servir l'ésser humà, li rendeixen vassallatge, i ell s'asseu enmig dels elements i els governa per designi diví».

⁸⁷ Sl 8,6-7; Gn 1,26-30.

⁸⁸ Hermes Trismegist, *Asclepius*, I, 2, 6, ed. Brian Copenhaver, dins: *Corpus hermeticum y Asclepio*, trad. Jaume Pòrtulas i Cristina Serna, Madrid: Siruela, 2000. Ja en el Renaixement el motiu va ser difós per l'*Oratio* de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).

⁸⁹ *Sciuias*, I, 3, XIV-XIX, p. 47-50.

1.3. Tradició i innovació a l'analogia de l'ou còsmic⁹⁰

A fi d'aprofundir en l'ús que Hildegarda fa al *Sciuias* de l'analogia de l'ou còsmic, cal referir els escrits més rellevants de la tradició religiosa, filosòfica i literària en què s'inscriu aquesta analogia.⁹¹ Les pàgines següents tracen un recorregut per les principals fonts de l'esmentada tradició per tal de contextualitzar la descripció hildegardiana i d'assenyalar les seves particularitats en el marc de la filosofia natural del segle XII.

Els orígens de la comparació de l'univers amb l'ou es troben a la cosmogonia òrfica, si bé les traces orientals presents en els mites òrfics denoten que molts dels seus components es remunten a tradicions anteriors.⁹² El terreny historiogràfic de la tradició òrfica és sembrat de dificultats, ja que hi ha dubtes sobre la data en què determinats elements passen a formar part de la dita tradició, així com sobre la datació dels escrits que la conformen. En aquest sentit només és possible remetre amb seguretat a la data tardana (Alberto Bernabé suggereix que són de poc abans de l'any 100 a.n.e.) en què va tenir lloc la compilació d'aquests narracions sagrades.⁹³ Un dels testimonis datats més antics on es refereix l'ou òrfic és un passatge d'*Els Ocells* d'Aristòfanes, en el qual el cor de les aus s'empara, en una versió paròdica, amb les cosmogonies antigues per tal de reivindicar la seva superioritat ontològica:

Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς· γῆ δ' οὐδ' ἀήρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβους δ' ἐν ἀπέιροσι κόλποις τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἡ μελανόπτερος ὦν, ἐξ οὔ περιτελλομένας ὥραις ἔβλασταν Ἐρως ὁ ποθεινός, στύβων νῶτον περὺγοιν χρυσαῖν, εἰκὼς ἀνεμώκεσι δίναις.⁹⁴

⁹⁰ El present títol és deutor de l'article de Peter Dronke, «Tradition and Innovation in Medieval Western Colour-Imagery», *Eranos Jahrbuch*, 49 (1972), p. 51-106.

⁹¹ La literatura crítica bàsica en relació amb aquesta temàtica és: Johannes Haussleiter, «Ei», dins: *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, 26 vol., ed. Theodor Klauser, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1950-(2015), vol. 4, p. 731-746; Peter Dronke, *Fabula*, cit., p. 79-99; Rudolf Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World before Columbus*, trad. Angela Hall, Woodbridge: Boydell Press, 1996, p. 20-23.

⁹² Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, París: Éditions Payot, 1964; trad. cast.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, trad. Asunción Medinaveitia, Barcelona: Cristiandad, 2000, p. 578-582.

⁹³ *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, ed. Alberto Bernabé, Madrid: Akal, 2003, p. 109-110; William Keith Chambers Guthrie, *Orpheus and Greek religion: a study of the Orphic movement*, pròleg de Larry J. Alderink, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1993 (1a ed. 1952); trad. cast.: *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el «movimiento órfico»*, prefaci de Larry J. Alderink, trad. Juan Valmard, Madrid: Siruela, 2003, p. 119-203.

⁹⁴ Aristòfanes, *Els Ocells*, dins: *Comèdies. Volum IV: Els Ocells. Lisístrata*, ed. grec/cat., ed. i trad. Manuel Balasch, Barcelona: FBM, 1973, p. 55-56, v. 693-697: «Al principi existien el Caos, la Nit, el negre Èreb i el Tàrtar gran; no existien ni la terra ni l'aire ni el cel; en el si infinit de l'Èreb, la Nit de negres ales va pondre un ou no fecundat, del qual, en el gir de les estacions, germinà Eros, el desitjat, fúlgid en la seva espatlla per ales d'or; semblava un remolí de vent».

El testimoni d'aquesta comèdia indica que la fabulació cosmogònica de l'ou disposava d'una notable difusió ja al segle v a.n.e., ja que l'obra es va representar l'any 414 a.n.e. La derivació d'elements com el Caos o la Nit de la *Teogonia* d'Hesíode⁹⁵ i els paral·lelismes existents amb la cosmogonia fenícia⁹⁶ requeririen un estudi a part, i, en canvi, és necessari que ens centrem en el *Discurs sacre [Hieros logos] en 24 rapsòdies* –també conegut com les *Rapsòdies*– i en les diverses versions que ens han arribat de la mà d'alguns autors neoplatònics dels segles v i vi.

Podem agrupar en tres les versions de les cosmogonies òrfiques transmeses per les fonts neoplatòniques, essent el *De principiis* del neoplatònic Damasci (c. 480-c. 550) la principal font per recrear el relat de la formació del món segons els òrfics. Una de les versions postula la Nit com l'origen de totes les coses i en ella no es menciona la figura de l'ou.⁹⁷ La segona versió que Damasci presenta és la més comuna del *Hieros logos*, segons la qual van existir unes Tenebres o una Nit de caràcter obscur i indefinit. Aquesta Nit primordial era com una massa composta pels quatre elements⁹⁸ i en ella va néixer Cronos (juntament amb la Necessitat), el temps ordenat. Aquesta divinitat organitzadora del món va introduir l'Èter i l'Abisme entesos respectivament com una matèria molt abundant, matriu de totes les coses, i com un espai molt ampli. I, en un estadi ulterior, Cronos va disposar en l'Èter un «ou com la plata», que era un principi fecund i contenia el germen de tot el creat.⁹⁹ D'acord amb les *Rapsòdies*, l'ou era dotat d'un moviment que provocava el seu posterior trencament i el naixement de Fanes, un ésser hermafrodita que va omplir de llum el món.¹⁰⁰ A la tercera versió, coneguda com la «Teologia de Jeroni i Hel·lànic», s'ubicava l'element aquós (juntament amb la matèria de la qual va sorgir la terra) abans de l'aparició de Cronos¹⁰¹ –en una situació anàloga a la Nit primordial de les *Rapsòdies*. En aquest cas l'ou naixia enmig de les aigües primordials i, en trencar-se, les dues parts de la closca van esdevenir el cel i la terra. La fortuna d'aquella imatge de l'univers era propiciada per l'apreciació que tenien

⁹⁵ Hesíode, *Teogonia*, v. 117-130, ed. grec/cat., trad. Francesc J. Cuartero Iborra, Martorell: Adesiara, 2012, p. 84-85.

⁹⁶ *Hieros logos*, cit., p. 119.

⁹⁷ Damasci, *De principiis*, ed. Leendert Gerrit Westerink, dins: Damascius, *Traité des premiers principes*, 3 vol., ed. grec/fr., trad. Joseph Combès, París: Les Belles Lettres, 1986-1991.

⁹⁸ Onomàcrit parla de tres elements (terra, aigua i foc) i identifica el que omet (aire) amb Zeus, de manera que recull també els quatre elements. *Hieros logos*, cit., p. 114-115.

⁹⁹ Damasci, *De principiis*, cit., vol. 3, R 317-318.

¹⁰⁰ Sobre la figura de Fanes Primogènit: *Hieros logos*, cit., p. 120-137.

¹⁰¹ Damasci, *De principiis*, cit., vol. 3, R 318-318. Aquesta versió, que estableix l'aigua com a principi, també ens la transmet al segle II Atenàgores, *ΠΡΟΣΒΕΒΙΑ ΠΡΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ* [*Legatio pro Christianis*], 18, ed. Paolo Ubaldi, dins: Atenàgora, *La supplica per i cristiani*, text en grec i notes en it., Torí: Società Editrice Internazionale, 1933 (1ª ed. 1913), p. 90-96.

autors neoplatònics com Damasci, Olimpiodor i Procle envers les *Rapsòdies*, una admiració que s'explica perquè les consideraven precedents del pensament de Plató.¹⁰²

Cal no oblidar que en la transmissió d'un mite, com ho és l'ou òrfic, si bé els trets fonamentals es mantenen –sobretot quan es tracta de coneixements sagrats–, és present la manipulació creativa, individual o col·lectiva, a la qual dóna peu la pròpia formulació mítica. Al llarg de la història del pensament antic i medieval es van introduir algunes variacions, la principal de les quals va ser la transformació del relat cosmogònic en esquema cosmològic. Les dues qüestions apuntades, transformació creativa i pas de la cosmogonia a la cosmologia, són presents en un passatge primerenc atribuït a Marc Terenci Varró (116 a.n.e.-27 a.n.e.). En ell estableix una comparació entre tres termes: equipara la closca de l'ou amb el cel, l'albumen amb l'element aquós i el rovell amb la terra.¹⁰³ El testimoni de Varró posa de manifest un primer estadi en la transformació del relat sagrat en *imago mundi*, un fenomen que serà molt estès durant l'època medieval.

El text més important en la transmissió de l'analogia de l'ou còsmic a l'edat mitjana va ser segurament el *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marcià Fèlix Capel·la,¹⁰⁴ ja que el passatge en el qual es menciona l'ou va donar peu a nombroses glosses¹⁰⁵ i a diversos comentaris en època medieval. El nucli d'aquella obra al·legòrica és el concepte o la imatge de les *nuptiae* enteses com la unió entre el que és humà (Filologia) i el que és diví (Mercuri), una unitat assolida per mitjà de la divinització de Filologia.¹⁰⁶ En aquest marc de significat, el fragment que pròpiament hem de referir descriu el moment de l'apoteosi de la núvia Filologia, quan li ofereixen per beure «un objecte arrodonit, globular i animat» que la conduirà a assolir la condició divina:

verum ipsa species ovi interioris crocino circumlita exterius rutilabat ac dehinc perlucida inanitate albedoque umore, interiore tamen medio solidior apparebat. quam cum Philologia susciperet, quoniam post tanti laboris afflictationes aestusque mentis plurimum sitiabat, reseratis eius rotunditatis arcanis, postquam rem dulcissimam comperit, totam incunctanter exhausit;

continuoque novo solidantur membra vigore,

¹⁰² *Hieros logos*, cit., p. 107-108.

¹⁰³ Vegeu la citació *infra*, p. 162, n. 116.

¹⁰⁴ Marcià Capel·la, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. Ilaria Ramelli, dins: Marziano Capella, *Le Nozze di Filologia e Mercurio*, ed. Ilatí/it., Milà: Bompiani, 2001.

¹⁰⁵ Marcià Capel·la; Anònim, *Glossae aevi Carolini in libros I-II Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. Sinéad O'Sullivan, (CCCM, 237), Turnhout: Brepols, 2010.

¹⁰⁶ Claudio Leonardi, «Martianus Capella entre Jean Scot et Notker le Lippu», dins: *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 335-353; 338.

et gracilentia perit macies; vis terrea cedit,
aetherumque venit sine mortis legibus aevum.¹⁰⁷

Pierre Boyancé va identificar una referència específica a l'ou òrfic en el passatge citat. Segons l'estudiós el fragment al·ludeix a un ritual vinculat a la regeneració i a l'obsequi de la immortalitat, i interpreta l'esmentat ritual tot remetent a dos passatges de Plutarc i Macrobi. A les *Quaestiones convivales* Plutarc (46/48-125/127) afirma que l'ou és consagrat en les orgies dionisíiques com una imatge de qui ho engendra i ho conté tot,¹⁰⁸ i Macrobi diu en un fragment de *Les Saturnals*: «consulta els iniciats en els misteris del pare Líber, en els quals l'ou és honrat amb tal veneració que, per la forma arrodonada i quasi esfèrica que té, que és tancada per tots costats i conté dins seu la vida, rep el nom d'imatge del món».¹⁰⁹ Aquests autors, ambdós de l'època imperial, descriuen amb diferents expressions els mateixos misteris, els quals estarien relacionats amb el déu Aion. Per la seva banda, Peter Dronke destaca com, per a Filologia, l'ou és un univers en miniatura en el qual cadascun dels seus aspectes representa simbòlicament un dels elements.¹¹⁰ Aquest simbolisme el va desxifrar, de fet, Joan Escot Eriúgena a les *Anotationes in Marcianum*, i ho fa palès amb els termes següents:

«Crocino» roseo. Per ovum totam caelestem sphaeram significat: per crocineum colorem splendorem superum, per umorem albidum splendiditatem aetheris et aeris significat, per soliditatem interius terram significat.¹¹¹

¹⁰⁷ Marcia Capel·la, *De Nuptiis Philologiae et Mercurio*, II, 140, cit. p. 84: «Tenia l'aparença d'un ou, de color safrà per dins i guspirejat de vermell per fora. A continuació venia un buit transparent i una humitat blanquinosa, però en el mig semblava més sòlid. Quan Filologia el va prendre, ja que estava molt assedegada després del defalliment dels seus grans esforços i de l'agitació de la seva ment, va obrir el centre misteriós i, llavors, reconeixent un aliment més dolç, va beure'l tot sense dilació; / i de sobte els seus límits l'estrenyien amb un nou vigor, / va assolir una fràgil lleugeresa, el poder de la terra l'abandonava, / i la immortalitat del cel vingué cap a ella, lliure de les lleis de la mort».

¹⁰⁸ Vegeu Pierre Boyancé, «Une allusion a l'œuf orphique», *Mélanges d'Archéologie et d'histoire*, 1-5 (1935), p. 95-112; 97.

¹⁰⁹ Ambròs Teodosi Macrobi, *Les Saturnals*, VII, XVI, 8, ed. Jordi Raventós, 4 vols., ed. llatí/cat., intr. Pere J. Quetglas, Barcelona: FBM, <2003-2006>, vol. 4, p. 169: «consule initiatos sacris Liberi patris, in quibus hac ueneratione ouum colitur ut ex forma tereti ac paene sphaerali atque undique uersum clausa et includente intra se uitam mundi, simulacrum uocetur».

¹¹⁰ Pierre Boyancé, «Une allusion a l'œuf orphique», cit., p. 95-112. Vegeu també Peter Dronke, *Fabula*, cit., p. 82; Robert Turcan, «L'œuf orphique et les quatre éléments», *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 160, 1 (1961), p. 11-23.

¹¹¹ Joan Escot Eriúgena, *Anotationes in Marcianum*, II, 140, ed. Cora E. Lutz, Cambridge (MA): Medieval Academy of America, 1939: «El color "safrà" [és] rogenic. L'autor, per l'ou significa l'esfera celeste sencera: pel color rogenic-safrà significa la brillantor de la regió celestial; per la seva humitat blanquinosa, la lluminositat de l'èter i l'aire; per la solidesa de l'interior, ell significa la terra».

Claudio Leonardi indica la proximitat del llenguatge teològic d'Escot Eriúgena respecte del llenguatge religiós del *De nuptiis*, fonamentalment en la seva plasmació de la imatge divina en l'ésser humà i en el cosmos.¹¹² A l'època d'Eriúgena el *De nuptiis* va gaudir d'una àmplia difusió, com manifesten la vintena de manuscrits conservats i la gran quantitat de glosses i comentaris que es van dur a terme en els principals centres escolars i culturals de l'època. Al segle IX es van deixar de banda els aspectes didàctics del *De nuptiis* —especialment atesos en època carolíngia— i es van estudiar els llibres dedicats al *quadriuium*, el missatge religiós i la reflexió teològica subjacent a l'obra.¹¹³

La interpretació d'Eriúgena, filòsof que convoca en el seu pensament tant la línia del platonisme agustinianà com la de Pseudo Dionís Areopagita, va donar peu a d'altres anàlisis interpretatives. En concret, el seu deixeble Remigi d'Auxerre (c. 841-c. 908), gramàtic i exegeta, confirma el simbolisme còsmic de la imatge i afegeix que, quan Filologia tasta l'ou està absorbint l'univers en miniatura i, al mateix temps, el poder diví que conté.¹¹⁴ D'altra banda, allí on Marcià es limitava a qualificar l'ou d'«animat», Remigi insinua que la força que anima l'ou és l'*anima mundi* platònica: «Per aquella forma arrodonida, animada i amb aparença d'ou, es significa tot el món, que els filòsofs anomenaven ànima».¹¹⁵ Una altra dada significativa del passatge citat és l'associació de l'ou amb la forma esfèrica, una qüestió que Varró ja mencionava. A les *Institutiones* de Cassiodor, l'autor parafraseja un passatge de la *Geometria* de Varró i compara la figura del món amb una rodonesa el·líptica, és a dir, amb la forma d'un ou, que és circular de costat a costat i el·líptica en sentit vertical.¹¹⁶ La vinculació entre les formes (el·líptica i rodona) és probable que tingui a veure amb la perfecció associada tradicionalment a la forma esfèrica. En particular, Hildegarda defineix amb l'adjectiu *rotundum* la figura de l'ou, una idea compartida amb autors coetanis com ara Guillem de Conches, el qual tampoc no adverteix una incompatibilitat entre la imatge oval i esfèrica de l'univers.¹¹⁷

¹¹² Claudio Leonardi, «Martianus Capella entre Jean Scot et Notker le Lippu», cit., p. 349.

¹¹³ Per a un recorregut més detallat de la fortuna i la tradició manuscrita del *De nuptiis*, vegeu Claudio Leonardi, «Martianus Capella entre Jean Scot et Notker le Lippu», cit., p. 340-347 i 352.

¹¹⁴ Peter Dronke, *Fabula*, p. 82.

¹¹⁵ Remigi d'Auxerre, *Commentum in Martianum Capellam*, II, 60.23, 2 vol., ed. Cora E. Lutz, Leiden: Brill, 1962-1965, vol. 1, p. 177: «Per hunc formam rotundam et animatam et per hanc ovi speciem totus mundus significatur, quem philosophi animam habere dixerunt».

¹¹⁶ Cassiodor, *Institutiones*, II, VII, 4.

¹¹⁷ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 41-42; Guillem de Conches, *Philosophia mundi*. Vegeu Rudolf Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages*, cit., p. 20-21.

1.4. L'univers elemental en el segle XII

Les versions llatines d'obres filosòfiques gregues, els textos de formació, les glosses i els comentaris van popularitzar la imatge de l'ou còsmic. En conseqüència, les fonts en les quals Hildegarda es podria haver inspirat per a la descripció de l'univers en el *Sciuias* constitueixen un ampli ventall de possibilitats. No obstant, segons la crítica el punt d'unió de l'autora amb la tradició de l'analogia de l'ou còsmic és probablement l'obra d'Honori d'Autun (d. c. 1151), destacat difusor de l'eriugenisme, a través del qual les idees i les obres del pensador irlandès van circular àmpliament pels convents germànics de la baixa edat mitjana.¹¹⁸ Honori és autor, entre d'altres escrits, de dos llibres de filosofia natural: el *Clavis Physicae*, un compendi del *Periphyseon* redactat entre 1125 i 1130 aproximadament,¹¹⁹ i el *De imagine mundi*,¹²⁰ amb el qual va contribuir a difondre la imatge del món oval i la va introduir en l'àmbit de la literatura en llengua vernacle.¹²¹ En aquell llibre descriu el motiu de l'ou còsmic com segueix:

Hujus figura [mundi] est in modum pilae rotunda. Sed instar ovi elementis distincta. Ovum quippe exterius testa undique ambitur, testae albumen, albumini vitellum, vitello gutta pinguedinis includitur. Sic mundus undique coelo, ut testa, circumdatur, coelo vero purus aether ut album, aetheri turbidus aer, ut vitellum, aeri terra, ut pinguedinis gutta includitur.¹²²

En aquesta descripció s'adverteix, en primer lloc, una diferència del plantejament d'Honori respecte del d'Escot Eriúgena.¹²³ Mentre que en la formulació del filòsof altmedieval l'analogia de l'ou còsmic es presenta segons mostra l'esquema A [Fig. 2], Honori exposa una cosmologia estructurada d'acord amb el B. En canvi, existeix una afinitat de la descripció d'Hildegarda tant amb la d'Eriúgena (tots dos al·ludeixen a una membrana) com amb la d'Honori (en els dos plantejaments la terra s'associa amb la

¹¹⁸ Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, cit., p. 101-106; Christel Meier, «Eriugena im Nonnenkloster?», cit. Del *Periphyseon*: Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. XIX.

¹¹⁹ Honori d'Autun, *Clavis Physicae*, dins: Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae (1-315)*, ed. llatí/it., ed. Paolo Lucentini, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1974; *Clavis physicae (316-529)*, ed. llatí/it., ed. Pasquale Arfé, Napoli: Liguori 2012.

¹²⁰ Honori d'Autun, *De imagine mundi*, cit., col. 115a-188c.

¹²¹ Rudolf Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages*, cit., p. 135, n. 59.

¹²² Honori d'Autun, *De imagine mundi*, cit., col. 121: «La figura [del món] és com una pila rodona. Però els elements s'hi diferencien com en un ou. Per la part externa l'ou té la closca, després l'albumen i el rovell, que conté una gota de greix. De la mateixa manera, el cel és com la closca de l'ou que circumda l'univers; el cel inclou l'èter pur, que és com l'albumen; l'èter inclou l'aire amb remolins, que és com el rovell, i aquest aire circumscriu la terra, que és com la gota de greix dins el rovell».

¹²³ Vegeu la citació del text d'Eriúgena *supra*, p. 161, n. 111.

gota de greix). Tanmateix, l'autora –que, recordem, no explicita la correspondència dels elements amb cadascuna de les zones de l'univers– presenta un plantejament alternatiu que no coincideix amb cap d'aquells dos, tal com mostra l'esquema C.¹²⁴

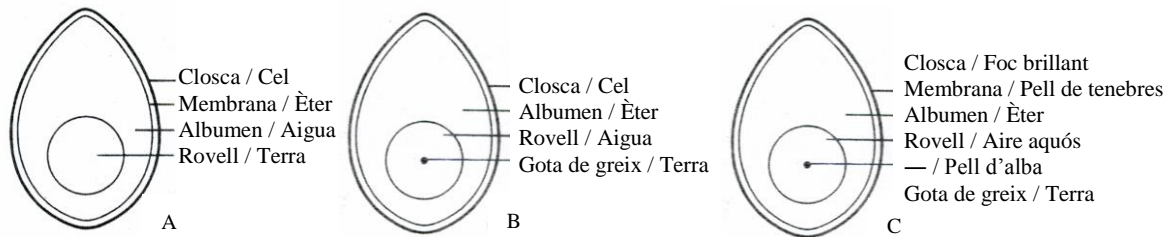


Fig. 2 A: Escot Eriúgena. B: Honoré d'Autun. C: Hildegarda de Bingen.

En relació amb els pensadors del segle XII, Pere Abelard i Guillem de Conches segueixen l'esquema d'Escot Eriúgena i no el d'Honoré d'Autun. A la seva *Expositio in Hexameron* (escrit vers el 1135), comentari al llibre del Gènesi, Pere Abelard menciona el motiu de l'ou còsmic, d'origen pagà, amb les següents paraules:

[...] in ovo quatuor in se continenti quator elementa comprehenduntur. Est quippe in ovo testa exterior; deinde intus tela, id est cartilago quaedam testae adhaerens; ac postmodum albugo; denique medium illud ovi quasi medulla eius. Quod quidem medium ovi, vitellum dicimus, quasi terra est in mundo; albugo quasi aqua terrae adhaerens; tela tanquam aer; testa ut ignis.¹²⁵

En un altre passatge, Abelard al·ludeix a l'acció vivificant de l'ou amb la figura de l'Esperit Sant,¹²⁶ i també associa l'*anima mundi* amb l'Esperit Sant.¹²⁷ En conseqüència, l'ou representa en certa manera l'ànima del món platònica. Remigi d'Auxerre també vincula l'ou a l'«ànima» de la qual parlen els filòsofs.¹²⁸ Per la seva banda, Guillem de Conches possiblement va prendre la imatge de l'ou còsmic del *De nuptiis* de Marcià Capel·la. Si més no, el devia tenir present si és que va realitzar un

¹²⁴ Els esquemes s'inspiren en Rudolf Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages*, cit., p. 21.

¹²⁵ Pere Abelard, *Expositio in Hexameron*, PL 178, col. 735-736: «En les quatre [parts] contingudes en l'ou es comprenen els quatre elements. En l'ou, en efecte, [hi ha] una closca externa i després, en l'interior, com una membrana que s'adhereix a la closca. Tot seguit, l'albumen, i finalment al bell mig de l'ou [hi ha] com la seva medulla. Sens dubte, això que hi ha al centre de l'ou –i que anomenem rovell– és com la terra en el món, l'albumen és com l'aigua ajuntada a la terra, la membrana és com l'aire, i la closca com el foc».

¹²⁶ *Ibidem*, col. 735.

¹²⁷ *Ibidem*, col. 733-736; 741-744; 752-755.

¹²⁸ Vegeu la citació corresponent *supra*, p. 162, n. 115.

comentari d'aquella obra, tal i com havia anunciat en el seu comentari a Macrobi.¹²⁹ En un passatge del *Dragmaticon* recull el motiu de l'ou còsmic amb les següents paraules:

Mundum istum ad similitudinem oui constitutum esse philosophi confirmant. Vt igitur in medio oui est meditullium –ex cuius omni parte est albumen, circa albumen tela, circa quam testa, extra quam nichil est de ouo– sic in medio mundi est terra, circa eam ex omni parte fluit aqua, circa aquam aer, circa quem ignis, extra quem nichil est.¹³⁰

A més a més de referir la distribució dels elements en l'univers segons la correspondència amb les parts de l'ou, Guillem indica la «confirmació» per part dels filòsofs d'una analogia que ja havia deixat de formar part d'un relat sagrat i que havia esdevingut una imatge del món. En particular, la menció dels *philosophi* posa en primer pla una problemàtica que, si bé no és un aspecte totalment nou, sí que apareix aquí de forma distinta: la vinculació de l'analogia de l'ou còsmic als plantejaments filosòfics – que en realitat no tenen res a veure amb la dita analogia– sobre la composició quadrielemental de l'univers. Una de les primeres formulacions de l'univers elemental es troba en els escrits d'Empèdocles d'Agrigent (c. 492-c. 432 a.n.e.), el primer presocràtic que va denominar el foc, l'aire, l'aigua i la terra com els quatre «rizomes» o «arrels» del cosmos.¹³¹ Tanmateix, la font filosòfica a la qual Guillem feia referència era probablement el *Timeu*, on es relata que el cos del cosmos, de figura esfèrica,¹³² és format pel demiürg a partir dels quatre elements:¹³³

οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς

¹²⁹ Sobre els dos comentaris de Guillem de Conches: Peter Dronke, «William of Conches's Commentary on Martianus Capella», dins: *Mélanges E.-R. Labande. Études de civilisation médiévale (IX^e-XII^e siècles)*, Poitiers: Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1974, p. 223-235. Vegeu Édouard Jauneau, «La lecture des auteurs classiques à l'école de Chartres durant la première moitié du XII^e siècle», dins: R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture, A.D. 500-1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 95-102.

¹³⁰ Guillem de Conches, *Dragmaticon*, II, 2, 82-87, cit., p. 39: «Els filòsofs confirmen que el món mateix és constituït en semblança amb l'ou. Així, com enmig de l'ou hi ha el centre, circumdat a totes bandes per l'albumen, que al seu torn és envoltat per la membrana i aquesta per la closca, a l'exterior de la qual res més és de l'ou. De la mateixa manera enmig del món hi ha la terra, circumdada per l'aigua que flueix per tot arreu, envoltada aquesta per l'aire, que al seu torn és abraçat pel foc, més enllà del qual no hi ha res».

¹³¹ G.S. Kirk, J.E. Raven i M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, cit., p. 120-152; 212-239; 313-345.

¹³² Plató, *Timeu*, 33b, p. 75.

¹³³ Plató, *Timeu*, 30a, 32c, p. 71-72 i 74.

ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀήρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὄρατὸν καὶ ἀπτόν.¹³⁴

En els orígens de la reflexió filosòfica sobre els elements, com he indicat, el relat cosmogònic de l'ou no tenia una presència: no apareix en el discurs dels presocràtics sobre l'*arkhé*, ni tampoc en Plató ni en Aristòtil. Aristòtil ubica els quatre elements en el mateix ordre que Plató, seguint un criteri qualitatiu: el foc és l'element més lleuger i per això és el més allunyat del centre, el segueix l'aire, i a continuació vénen els elements més densos: l'aigua i la terra, el més pesat de tots. Aristòtil afirma que els elements únicament ocupen l'àmbit sublunar, sotmès al naixement i a la mort, mentre que l'èter constitueix l'àmbit supralunar incorruptible.¹³⁵ D'altra banda, tant Plató com Aristòtil sostenen que la forma de l'univers és esfèrica, una figura que associen amb la perfecció i amb la divinitat.¹³⁶ Per tant, l'estructura de l'univers que filòsofs com Plató i Aristòtil transmeten no té res a veure amb la imatge de l'ou còsmic. En canvi, l'associació de l'ou còsmic amb l'univers elemental sí que es troba en el passatge d'Escot Eriúgena abans citat, i al segle XII la imatge poderosa de l'ou interfereix amb les reflexions dels filòsofs sobre els elements. La intersecció de l'analogia de l'ou còsmic amb la tematització filosòfica sobre la composició elemental de l'univers és present en el text del *Sciuias*, i en ell també són presents algunes singularitats.

En primer lloc, cal esclarir els termes amb què Hildegarda estableix la *similitudo* entre l'ou i l'univers en el *Sciuias*. D'una banda, l'analogia es mostra com la semblança entre la forma de l'ou i la del *firmamentum*, tal i com refereix el títol del comentari inicial de la visió: «El firmament fet a semblança d'un ou, i què significa».¹³⁷ Aquí sosté que el firmament –que l'autora entén com a figura delimitadora de l'univers– té forma oval, i l'elecció d'aquesta figura, que recorda la forma de la flama, podria estar relacionada amb la composició ígnia de la zona més perifèrica del cosmos. D'altra banda, l'analogia es presenta com la semblança entre la composició de l'ou i de les zones elementals de l'univers. Tanmateix, això no s'arriba a precisar en el text de la visió ni tampoc en el comentari al mateix, sinó que únicament s'hi insinua: «*Vet aquí*

¹³⁴ Plató, *Timeu*, 32b, trad. cat., p. 74: «Per aquesta raó el déu va posar aigua i aire enmig del foc i de la terra i, en la mesura del possible, va combinar que es trobessin entre ells en la mateixa proporció: la relació que el foc té amb l'aire és la mateixa que l'aire té amb l'aigua, i la relació de l'aire amb l'aigua és la de l'aigua amb la terra, quedant així lligat d'aquesta manera i estructurat un univers visible i tangible».

¹³⁵ Aristòtil, *Del cel*, I, 2, 269b15-270b25.

¹³⁶ Plató, *Timeu*, 33b; Aristòtil, *Del cel*, II, 4, 286b10. Sobre la imperfecció de la figura ovoïdal: *Ibidem*, II, 4, 287a20.

¹³⁷ *Sciuias*, I, 3, II, p. 42, l. 113-114: «De firmamento ad similitudinem oui facto et quid significet».

que vaig veure un enorme instrument rodó i ombrívol segons la semblança amb un ou». En el passatge citat és l'univers sencer que s'equipara amb l'ou, però no serà fins al *LDO* que establirà una vinculació explícita amb la composició elemental de l'univers: «Que l'esmentat instrument en la teva visió anterior sigui clarament representat en forma d'ou, mostra que la distinció dels elements s'expressa només en aquesta mateixa similitud». ¹³⁸ Tot deixant ara de banda l'anàlisi del present passatge, que reprendré en el capítol dedicat al *LDO*, m'interessa indicar aquí una altra qüestió. Mentre que en el títol del comentari el primer terme de la comparació era el «firmament», en el text del comentari, en canvi, la comparació s'estableix amb l'«instrument», l'univers sencer. En tant que el títol del comentari no reflecteix exactament el contingut del mateix, existeix una imprecisió en els termes de l'analogia. Però, de fet, les dues afirmacions que l'autora sosté es complementen, ja que una al·ludeix a la figura de l'univers –la forma ovalada del firmament– i l'altra a la seva composició, és a dir, a la distribució dels elements que formen l'univers en correspondència amb les parts de l'ou.

En segon lloc cal advertir que existeix una continuïtat entre el concepte d'ou còsmic al llarg de l'edat mitjana de la qual Hildegarda participa ¹³⁹ tant amb la distribució dels elements en l'univers com en la seva caracterització d'*instrumentum rotundum*, un adjectiu que es troba en la majoria dels escrits sobre l'analogia de l'ou còsmic. I, d'altra banda, cal subratllar que l'autora en duu a terme una formulació original, ja que no es limita a repetir el motiu quàdruple de l'analogia, sinó que presenta una divisió sexpartida i més complexa, com hem vist, que no és del tot equiparable amb d'altres elaboracions de la faula de l'ou còsmic. ¹⁴⁰ De fet, la concepció d'Hildegarda no coincideix amb la de Guillem de Conches o Pere Abelard, ni tampoc és plenament afí a la d'Honorí d'Autun, sinó que, de fet, és una representació alternativa.

En tercer lloc, l'autora no empra el motiu de l'ou còsmic de manera aïllada, sinó que l'integra en un relat sobre la història de la salvació, és a dir, en un relat antropològic i escatològic, com veurem. ¹⁴¹ A més a més, relaciona continguts teològics i cosmològics quan estableix associacions entre les figures principals de la religió cristiana i determinades parts de l'univers, com ara el vincle de Crist i el Sol. En particular, sosté que l'univers en la seva totalitat mostra Déu omnipotent. Són les seves paraules:

¹³⁸ *LDO*, I, 2, III, p. 66, l. 1-4: «Sed quod supradictum instrumentum in prioribus uisionibus tuis in figura oui denotatum est, hoc ostendit quod distincto elementorum in eadem similitudine solummodo significatur». Un passatge més extens es cita *infra*, p. 317-318, n. 8-9.

¹³⁹ Rudolf Sismek, *Heaven and Earth*, cit., p. 21.

¹⁴⁰ Peter Dronke, *Fabula*, cit., p. 96, 162.

¹⁴¹ Marta Cristiani, «Introduzione» a Hildegarda di Bingen, *Libro delle opere divine*, cit., p. LIV-LV.

Nam hoc maximum instrumentum quod uides rotundum et umbrosum secundum similitudinem oui, superius artum et in medio amplum ac inferius constrictum declarat fideliter omnipotentem Deum in maiestate sua incomprehensibilem et in mysteriis suis inaestimabilem et spem omnium fidelium existentem.¹⁴²

En un altre passatge, l'autora sosté que Déu omnipotent «omple l'univers sencer amb el seu poder» i que la seva força es manifesta a través de les ràfegues de vent que emanen de la zona del foc brillant.¹⁴³ El vincle entre l'obra i el seu artífex, un tema molt present en el *Sciuias*, s'intensificarà en el *LDO*, on desenvoluparà també la temàtica de l'element igni com a manifestació divina. Una altra de les qüestions abordades en el *Sciuias* i que reprendrà en el *LDO* és el motiu de l'ésser humà com el centre de la Creació i de l'univers. Com s'ha dit, Hildegarda associa la Terra amb l'ésser humà, que «habita enmig de les forces de la creació» i les governa, un *topos* que desenvolupa a la quarta visió de la primera part del *Sciuias*.¹⁴⁴ En el *LDO*, com veurem, també establirà aquesta associació i aprofundirà en el vincle entre la constitució i el funcionament de l'univers i de l'ésser humà, entesos com a macrocosmos i microcosmos.

En quart lloc, cal destacar que la miniatura de l'ou còsmic recollida en el manuscrit del *Sciuias*, elaborat en el *scriptorium* de Rupertsberg sota la direcció d'Hildegarda, és una de les poquíssimes representacions de l'ou còsmic d'època medieval que s'ha conservat. En conseqüència, la plasmació gràfica del motiu de l'ou còsmic té en aquella imatge un testimoni visual gairebé únic. A la cosmologia hildegardiana el factor visual té una notable importància (juntament amb el factor auditiu) i podria estar inspirada en fonts gràfiques. En aquest sentit, la crítica ha sostingut dues hipòtesis precises. Segons Singer, una possible font d'inspiració serien els *mappaemundi* dels *Beatus*, ja que en ells es representa la superfície habitable de la Terra amb una forma oval. A més a més, l'orientació de l'univers de la miniatura del *Sciuias* coincideix amb la dels *mappaemundi*, on l'est es situa a la part superior del foli.

¹⁴² *Sciuias*, I, 3, II, p. 42, l. 115-120: «Aquest enorme instrument rodó i ombrívol segons la semblança amb un ou, estret per la part superior, ample en la seva meitat i cenyit per la part inferior, mostra a Déu omnipotent segons la fe, inabastable en la seva majestat, insondable en els seus misteris, esperança de tots els fidels».

¹⁴³ *Sciuias*, I, 3, VIII, p. 44, l. 183-184: «ab omnipotente Deo tutum mundum sua potestate complente».

¹⁴⁴ *Sciuias*, I, 3, XVI, p. 48; I, 4, p. 60-92. Hildegarda dedica la segona visió de la primera part a la figura d'Adam i al desterrament del paradís, i la quarta a l'ésser humà i l'ànima humana entesos com a misteri diví. Aquesta darrera visió manté paral·lelismes amb l'eix narratiu del *LVM* i amb les visions segona i tercera de la primera part del *LDO*, capítols clau per estudiar la concepció cosmològica de l'autora.

D'altra banda, la interpretació cristocèntrica de l'univers del *Sciuias* de Kraft sosté la possible inspiració en la iconografia de les màndorles bizantines i romàniques, on es representa Crist en Majestat, senyor de l'univers, inscrit en un oval.¹⁴⁵

Aquesta qüestió ens retorna a la problemàtica de les fonts d'inspiració de l'autora i de la multiplicitat de vies possibles de transmissió: l'observació de la realitat, la transmissió oral, els escrits d'altres autors, els textos enciclopèdics, les il·lustracions i els diagrames. Fins i tot, si tenim en compte l'interès que l'obra d'Hildegarda palesa per la pluralitat de formes expressives, és probable que el seu saber s'hagués nodrit també de diversos formats discursius i plàstics. Tanmateix, no em sembla que existeixi un motiu prou sòlid per sostenir que l'autora tingués més present la iconografia de la màndorla que la tradició textual de l'analogia de l'ou còsmic, ja que no disposem d'eines suficients per determinar la procedència del motiu textual ni iconogràfic.

Després de tractar sobre els possibles referents de la representació oval i elemental de l'univers en el *Sciuias*, i sobre la reelaboració hildegardiana del relat cosmogònic i cosmològic vinculats a la imatge de l'ou, cal posar de relleu els aspectes originals del plantejament de l'autora, que ja han anat sorgint al llarg del present bloc. En primer lloc, cal indicar que, malgrat la distància que Hildegarda estableix entre el seu saber i el dels filòsofs de l'època, escriu sobre una representació literària-religiosa de l'univers que en el segle XII –a partir de la citació de Guillem de Conches– interferia amb les reflexions filosòfiques sobre els elements. En segon lloc, l'autora no només es fa ressò d'aquesta analogia, sinó que la reelabora en la forma d'una al·legoria singular en què es posen de manifest diversos estrats de significat: visionari-literari, filosòfico-naturalista i profètico-teològic. A més a més, les zones còsmiques que descriu no són quatre, sinó sis, la qual cosa afegeix complexitat a la seva representació al·legòrica, que d'aquesta manera es desvincula de la tradició. En tercer lloc, com ja he dit, cal assenyalar el valor històric i testimonial de la miniatura de l'univers del *Sciuias*. Finalment, pel que fa a les idees cosmològiques, és rellevant el fet que l'autora concep l'univers com un espai ontològicament homogeni, sota un prisma de caràcter estoic. Així mateix, com veurem, destaca la concepció de la dinàmica celeste, l'harmonia còsmica i la relació entre el relat cosmològic i l'escatològic –correlat entre estadis de la matèria i història de la salvació.

¹⁴⁵ Vegeu Charles Singer, «The Visions of Hildegard of Bingen», cit., p. 207 i Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 192. Sobre la interpretació de Kraft: *Ibidem*, p. 151-152 i 243.

2. El moviment, els astres i l'harmonia còsmica

Sic et per stellam ex uoluntate mea incarnatio Filii mei ostensa est. Homo autem propriam stellam quae uitam ipsius disponat non habet [...], sed omnes stellae omni populo cum seruitute sua communes sunt.¹⁴⁶

A la tercera visió de la primera part del *Sciuias*, Hildegarda caracteritza el cosmos com una unitat finita en la qual tot és en moviment: les «ràfegues d'aire amb remolins», els cossos celestes i els elements. El concepte de dinamisme és fonamental, com veurem, per definir determinades singularitats de l'univers hildegardià, com ara l'homogeneïtat ontològica i la idea d'una *symphonia* còsmica. Per a l'autora, el moviment és un mitjà pel qual l'univers s'autoregula i manté la vida. Així mateix, la dinàmica del cosmos no es manifesta únicament en la dimensió material i espacial, sinó també en la temporal, ja que l'univers format pels quatre elements constitueix un estadi precís de la història de la salvació, recorregut temporal en el qual la matèria evoluciona contínuament. El present bloc és dedicat a l'anàlisi de les quatre qüestions centrals de la descripció hildegardiana del moviment còsmic en relació amb la matèria i amb l'espai des de la perspectiva de la filosofia natural.

En primer lloc, s'analitzaran les causes metafísica i física del moviment universal. Així mateix, es mostrarà de quina manera Hildegarda fa palesa l'existència d'un nexa que vincula ambdues causes com a agents dinamitzadors de l'univers. Seguidament es tractaran les nocions de centre geomètric i centre natural del cosmos, tot focalitzant l'anàlisi en el paper del Sol, punt neuràlgic de l'univers, i en els paral·lelismes que presenta la seva caracterització respecte de la recepció medieval de la tradició del monoteisme solar de l'antiguitat tardana. En tercer lloc, s'aprofundirà en l'explicació naturalista de la mecànica celeste pròpiament dita, tot indagant quin mecanisme físic i racional explica, de fet, Hildegarda a través de l'al·legoria de les «ràfegues d'aire amb remolins». Finalment, el darrer subapartat estarà dedicat a analitzar de quina manera l'autora posa en joc en el *Sciuias* la seva concepció de la *symphonia* –una combinació particular de les nocions d'*harmonia* i *sympatheia*–, una idea complexa que posa de manifest l'existència d'un equilibri dinàmic entre les parts de l'univers, i entre les parts i el tot, tant en l'ordre espacial i material, com també en el temporal.

¹⁴⁶ *Sciuias*, I, 3, XXI, p. 51, l. 381-385: «Així també, una estrella va anunciar, segons la meua Voluntat, l'Encarnació del meu Fill. Tanmateix, l'ésser humà no té una estrella pròpia que regeixi la seva vida [...], sinó que totes les estrelles serveixen per igual a totes les persones».

2.1. Metafísica i física dels moviments celestes

Hildegarda es fa ressò d'una concepció comuna a l'edat mitjana i dotada d'una llarga tradició a la història de la filosofia, segons la qual existeix, d'una banda, una instància metafísica que és la causa del moviment universal i, de l'altra, una instància física que s'encarrega de produir i mantenir la mecànica celeste. A la visió de l'univers del *Sciuias* la causa metafísica és la voluntat i el poder de Déu, creador de l'univers,¹⁴⁷ i els agents físics són la vida inherent dels elements i la de les «ràfegues d'aire amb remolins» (*flati cum suis turbinibus*) que emergeixen de les diverses zones còsmiques. El vincle de la causa física respecte de la metafísica s'expressa en el següent fragment:

*Sed et, ut uides, de igne illo qui idem instrumentum circumdederat flatus quidam cum suis turbinibus exiebat: qui ostendit praetendens quoniam ab omnipotente Deo totum mundum sua potestate complecte uera diffamatio cum iustis sermonibus procedit.*¹⁴⁸

A les línies citades són presents diferents estrats de sentit: en primer lloc, la imatge poètica que evoca la descripció literal de la visió; en segon lloc, el seu significat teològic explícit i, finalment, el seu significat cosmològic implícit. En particular, l'aspecte a destacar és que, per a l'autora, la *potestas Dei* es difon per tot l'univers a través de ràfegues d'aire. És a dir, la divinitat (instància metafísica) posseeix el poder de dinamitzar el món segons la seva voluntat, i ho fa, fonamentalment, a través de l'aire (instància física) que emergeix de la zona del foc brillant i la pell de tenebres. Si procedim per analogia, la resta de ràfegues que sorgeixen de les zones còsmiques tenen una funció dinamitzadora similar. Certament, si interpretem el passatge citat del *Sciuias* a la llum del *LDO* –escrit, recordem, dues dècades més tard–, l'entendem d'una manera més concreta, ja que en el *LDO* Hildegarda mostra més clarament la concatenació entre la instància metafísica que origina el moviment i la mecànica física que l'executa i el manté.¹⁴⁹ En conseqüència, podríem inferir retrospectivament que es planteja un vincle semblant en el *Sciuias*. Tanmateix, tant en el fragment citat del *Sciuias* com en els comentaris de la visió relatius a cadascun dels *flati*, Hildegarda només estableix un paral·lelisme entre l'impuls que dinamitza les forces vives de l'univers i la difusió de la

¹⁴⁷ *Sciuias*, I, 3, I-II, p. 41-42.

¹⁴⁸ *Sciuias*, I, 3, VIII, p. 44, l. 181-185: «Però del foc que envoltava aquell instrument va irrompre una ràfega d'aire amb remolins: això mostra que del Déu totpoderós, que omple l'orbe sencer amb el seu poder, dimana la propagació de la veritat amb paraules de justícia, en les quals Déu viu i vertader es revela en la veritat als éssers humans».

¹⁴⁹ *LDO*, I, 2-3. Vegeu l'anàlisi de la qüestió en el subapartat 3.2.1 del quart capítol.

paraula divina en el món. En el *Sciuias*, l'autora se centra, per tant, en el pla teològic i espiritual; en canvi, les implicacions cosmològiques de la seva «visió» es troben en un nivell implícit que ha de ser llegit entre línies.

D'altra banda, en el passatge citat Hildegarda posa de manifest l'existència d'un nexa especial de la divinitat amb els continguts ignis de l'univers: en particular, amb la doble zona del foc (foc brillant i pell de tenebres) i amb el Sol. Aquesta concepció vehicula la idea del que podríem anomenar una «divinitat ígnia»: una imatge present a les sagrades escriptures, que constitueix també una idea estoica, i de la qual es fan ressò alguns pensadors del segle XII com ara Guillem de Saint Thierry. Tot anant una mica més enllà en aquesta qüestió, podem plantejar que en el *Sciuias* Hildegarda fa referència implícitament a la manifestació ígnia de la Trinitat en l'univers: Déu Pare s'associa amb la zona més perifèrica, Déu Fill es vincula al Sol, i l'Esperit Sant és com el foc mateix que el Sol absorbeix de la zona del foc brillant, és a dir, l'amor igni que uneix el Pare i el Fill.¹⁵⁰ Certament, tal interpretació és sobretot fruit d'una projecció retrospectiva basada en la primera visió del *LDO*, si bé no sembla gaire desencertada, ja que parteix del text de l'autora sense forçar-lo. En tot cas, l'aspecte essencial que cal destacar és que en el *Sciuias* és ja ben present el vincle entre la divinitat i l'element igni, un vincle que, com veurem, evolucionarà al llarg del corpus visionari de l'autora.¹⁵¹

En el *Sciuias* explica el moviment celeste, com ja he dit, per mitjà del recurs a les seves causes metafísica i física, dues instàncies qualitativament diferents, vinculades entre sí a través de l'element igni. És a dir, el foc constitueix la manifestació principal de la divinitat en l'univers, i aquell element amb propietats divines infon a l'aire un caràcter pneumàtic que el converteix en agent de moviment. Tot i així, en el *Sciuias* no es refereix –ni tan sols de manera implícita– de quina manera es desenvolupen en l'univers funcions essencials relatives a la dinàmica celeste, com ara el «moviment diari» del firmament i el «moviment propi» dels planetes.

Obro un parèntesi per recordar alguns dels postulats cosmològics aristotèlics,¹⁵² que es van transmetre al segle XII per mitjà de fonts indirectes i que ens permeten de valorar, respecte d'un marc conceptual bàsic, la concepció hildegardiana del moviment

¹⁵⁰ *Sciuias*, I, 3, v, p. 43-44.

¹⁵¹ Vegeu l'anàlisi de les continuïtats i ruptures de la concepció hildegardiana de l'element igni com a manifestació divina en el subapartat 2.1.2 del quart capítol. Es tracta d'una qüestió recurrent a la seva obra, que incorpora, segons veurem, aspectes nous en el *LVM* i un notable desenvolupament en el *LDO*.

¹⁵² Aristòtil exposa la seva concepció del cosmos en el *Del cel*, així com a la *Física* i la *Metafísica* (especialment en el llibre XII), i també en algunes parts d'*Els meteors* i del *De la generació i la corrupció* [*De generatione et corruptione*].

celeste. Segons l'Estagirita, el moviment diari designa el velocíssim moviment d'orient cap a occident que efectua el firmament, la darrera esfera de l'univers finit.¹⁵³ Tant a la *Metafísica* com a la *Física*, i probablement també al *Del cel*, Aristòtil sosté que el «motor immòbil», una intel·ligència pura que mou sense ser moguda, és la causa final del moviment celeste.¹⁵⁴ Pel que fa al *Del cel*, el plantejament sobre la qüestió no és clar: mentre que en un fragment indica que la natura de l'èter és la causa del moviment circular constant i perpetu que té lloc en l'àmbit supralunar,¹⁵⁵ en un altre fragment (que ha generat un ampli debat en la literatura crítica) fa referència a una *ousía* transcendent que «mou» l'esfera de les fixes.¹⁵⁶ En relació amb aquesta qüestió, Hans von Arnim i W.K.C. Guthrie, defensors de la concepció evolutiva de l'obra d'Aristòtil, sostenen que existeix una certa incoherència entre el plantejament teleològic del motor immòbil a la *Física* i la *Metafísica*, d'una banda, i la concepció física del *De caelo*, de l'altra. En canvi, Giovanni Reale i Miguel A. Granada sostenen que no es dona una incoherència, ja que la teoria del motor immòbil, així com la de l'existència de múltiples motors, és una doctrina primerenca d'Aristòtil i que és present, amb una major o menor claredat expositiva, en les tres obres esmentades.¹⁵⁷

Segons Aristòtil, el motor immòbil transmet la *dýnamis* a l'interior de l'univers per mitjà del «primer mòbil»: l'esfera de les estrelles fixes. En l'àmbit supralunar existeixen fonamentalment dos moviments: d'una banda, l'esfera més perifèrica executa el moviment diari, un moviment velocíssim d'orient cap a occident, que és racional, circular i uniforme; d'altra banda, les set esferes i els planetes que es troben clavats en

¹⁵³ Amb aquesta teoria, que cito per la seva major sistematicitat i claredat, Aristòtil sembla reelaborar la idea del moviment de l'Idèntic i del Divers –el moviment diari del firmament i el moviment propi dels planetes, respectivament– que es troba en el *Timeu* de Plató (35a-36e). Posteriorment, Claudi Ptolemeu inclourà aquesta teoria en l'*Almagest*, traduït de l'àrab al llatí cap a l'any 1175 per Gerard de Cremona (c. 1114-1187), qui va traduir també els *Meteorologica*, el *De caelo et mundo* i la *Physica*.

¹⁵⁴ Aristòtil, *Física*, VIII, 5-6, 256a1-260a25; *Metafísica*, XII, 7-8, 1072a25-1073a1. La distinció de tres tipus de dinàmiques en l'univers: àmbit sublunar (és mogut i no mou), supralunar (és mogut i mou) i intel·ligència superior (no és moguda i mou), es troba ja a *La República* de Plató.

¹⁵⁵ Aristòtil, *Del cel*, I, 2-3, 269a1-270b25.

¹⁵⁶ *Ibidem*, I, 9, 279a30-279b1, cit., p. 37-38: «Οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττον ἐστὶν ὃ τι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴν θειότερον) οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐδέν, οὔτ' ἐνδεές τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστίν. Καὶ ἅπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως: πάντα γὰρ παύεται κινούμενα ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον, τοῦ δὲ κύκλου σώματος ὃ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ». El verb grec moure sovint és conjugat com «es mou», si bé actualment hi ha acord en conjuguar-lo com «mou», de manera que portaria a terme una funció semblant a la del motor immòbil. Agraïxo al Dr. Miguel A. Granada les seves apreciacions sobre la cosmologia d'Aristòtil en relació amb aquesta part del treball.

¹⁵⁷ Sobre aquesta qüestió vegeu el capítol «La cosmología de Aristóteles y su proyección teológica» a Miguel A. Granada, *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia*, Barcelona: Herder, 2000, p. 291-324. Vegeu també especialment la contribució d'Isabel Méndez Lloret, «La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophías* a *Metafísica XII*; teología cósmica y motores inmóviles», *Daímon. Revista de Filosofía*, 6 (1993), p. 23-40.

elles es desplacen amb «moviment propi» d'occident cap a orient, en sentit contrari a l'esfera de les fixes. Tot i que el moviment dels planetes és també racional, circular i uniforme –per la naturalesa mateixa de l'èter que compona l'àmbit supralunar–, aquests s'anomenen «errants» (*planetai*), com a derivació del verb *planáō* o «errar», a causa del seu moviment aparentment «erràtic». És a dir, per a la percepció humana des de la Terra, el moviment dels planetes sembla erràtic, a causa de la combinació de moviments reals que es donen en el cels.¹⁵⁸

Cal recordar que, segons l'Estagirita, els planetes són fixats a les esferes i, per tant, cada un d'ells té la mateixa velocitat que l'esfera en què es desplaça.¹⁵⁹ Aristòtil concep l'univers com un *plénum* finit constituït per esferes sòlides contigües que se succeeixen sense deixar espais buits entre elles. La vuitena esfera exerceix una força (*krátos*) sobre la setena –la de major magnitud–, de manera que el «domini» que té sobre el moviment propi d'aquesta és major que el que té sobre la resta d'esferes, en tant que l'efecte del domini de la vuitena esfera va disminuint progressivament amb la distància. És a dir, les esferes homocèntriques subsegüents pateixen en menor mesura l'efecte d'aquest *krátos* que retarda el seu moviment propi,¹⁶⁰ i efectuen el moviment de translació més ràpidament que l'esfera immediatament anterior –en part, també, perquè la seva òrbita és menor.¹⁶¹ Per aquest motiu, Aristòtil afirma que l'esfera de les fixes és el centre natural o el cor de l'univers, com ja he dit.¹⁶² Aquesta és una doctrina estretament vinculada a l'estatut de les esferes celestes¹⁶³ i pretén explicar, des d'una

¹⁵⁸ Aristòtil, *Del cel*, II, 12, 292a1. Macrobi afirma que «el Sol, la Lluna i els cinc planetes [...] reben el seu nom a partir del seu moviment erràtic» (*Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 18, 2). Sobre els planetes en el sistema de les dues esferes, vegeu Thomas S. Kuhn, *La revolució copernicana*, cit., p. 76-105.

¹⁵⁹ Aristòtil, *Del cel*, II, 8, 289b30, 289b5-10.

¹⁶⁰ Aristòtil (*Ibidem*, II, 10, 291a30-291b10) calcula les revolucions dels orbes celestes a partir d'una equació entre la distància i el període de revolució, respecte del centre del moviment, que per a ell no és la Terra –que és merament el centre geomètric de l'univers–, sinó l'esfera de les fixes, la qual constitueix el veritable «cor» o centre natural del cosmos (*Ibidem*, II, 13). Així, Saturn recorre la seva òrbita en trenta anys, Júpiter en dotze, Mart en dos anys i mig, i tant el Sol, com Venus i Mercuri recorren les seves respectives òrbites en un any. A causa d'aquesta coincidència del període de revolució –que es deu als errors de càlcul vinculats al geocentrisme–, l'ordre dels planetes inferiors és una qüestió problemàtica, a la qual es va intentar donar diverses solucions al llarg de la història de la cosmologia fins al segle XVI.

¹⁶¹ Aristòtil, *Del cel*, II, 10, 291b1. Els planetes efectuen el moviment de translació per les seves respectives òrbites, però no el moviment de rotació sobre ells mateixos (*Ibidem*, II, 8, 289b30).

¹⁶² Aristòtil, *Del cel*, II, 13.

¹⁶³ Aquesta teoria varia en les cosmologies platònica i estoica. Mentre que Plató sosté l'existència d'ànimes individuals, derivades de les diverses divisions de l'ànima del món, que habiten cadascun dels planetes i que són agents del seu moviment (*Timeu*, 35b-36b; 38e-39a), Sèneca, per la seva banda, atorga un caràcter pneumàtic a l'èter –un element més i no una *quinta essentia*–, de manera que aquest aire més pur és l'encarregat del moviment dels planetes.

perspectiva filosòfica, els càlculs dels astrònoms de l'època, en particular, Èudox de Cnidos (408-355 a.n.e.) i Cal·lip de Cízic (c. 370-c. 310 a.n.e).

Serveixi aquest parèntesi per contextualitzar l'ús de les nocions de moviment diari del firmament i del moviment propi dels planetes, i també per tal de subratllar les imprecisions i la distància que presenta la concepció cosmològica del *Sciuias* respecte de l'aristotèlica. En primer lloc, a diferència del cosmos aristotèlic i de manera més pròxima al platònic i, sobretot, a l'estoic, l'univers que Hildegarda descriu en el *Sciuias* no és format per esferes sòlides i impenetrables, sinó per zones elementals interconnectades i permeables que mantenen un equilibri dinàmic entre si. Ubica els planetes superiors i el Sol a la zona del foc brillant, i situa els planetes inferiors i la Lluna a la zona de l'èter, de manera que a cada planeta no li correspon un cercle o una esfera ni es troben fixats en elles. En segon lloc, per a Hildegarda, la causa metafísica del moviment celeste és la voluntat i el poder de la divinitat, que s'encarreguen de dinamitzar l'univers material a través d'una instància física que consta de dos agents fonamentals. Els agents físics de la mecànica celeste són, d'una banda, el foc i la resta d'elements, amb la seva dinàmica intrínseca,¹⁶⁴ i de l'altra, les «ràfegues d'aire amb remolins», és a dir, l'aire, al qual Hildegarda atorga un paper molt rellevant en la mecànica celeste. Així mateix, l'autora també menciona les tempestes i pedregades que emergeixen de la pell de tenebres, i la «humitat» que des de la pell d'alba s'estén per tot l'univers.¹⁶⁵ Tanmateix, els elements més destacats en la dinamització de l'univers són el foc i l'aire, un plantejament que aproxima la descripció d'Hildegarda als postulats estoics sobre l'acció del *pneuma* (πνεῦμα) a la dinàmica celeste. Com veiem, l'autora no tracta en el *Sciuias* la idea del doble moviment celeste, el del firmament i el dels planetes, sinó que descriu un cosmos interconnectat, homogeni i essencialment dinàmic, sense precisar el funcionament d'aquesta dinàmica dins dels canons de la tradició establerta.

¹⁶⁴ Aquesta dinàmica intrínseca desencadenarà, com veurem, el trànsit d'un estadi de la matèria cap a un altre. El correlat d'estadis de la matèria i etapes de la història de la salvació s'analitza *infra*, p. 196-222.

¹⁶⁵ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 64-65: «plenus sonium, tempestatum et acutissimoorum lapidum maiorum et minorum»; *Ibidem*, I, 3, p. 41, l. 86: «illi humorem».

2.2. El Sol, centre natural de l'univers

La principalitat que Hildegarda concedeix al Sol en l'ordenació planetària i en el conjunt dinàmic i funcional de l'univers i, així mateix, el vincle explícit que estableix entre el Sol i la figura de Crist inclouen, d'alguna manera, l'autora en una llarga tradició cosmològica, religiosa i teològica. La característica més destacada d'aquesta tradició, coneguda amb la denominació de «monoteisme solar», és el fenomen de l'heliolatria, fenomen estretament relacionat amb l'assimilació del paganisme al cristianisme en els primers segles de la nostra era. Aquesta tradició va tenir una notable influència a l'edat mitjana i ocupa un lloc rellevant a la gènesi de la formulació de la teoria heliocèntrica que es va desenvolupar a mitjans del segle XVI.¹⁶⁶ Però, abans de tractar sobre la tradició del monoteisme solar i sobre la seva possible influència en la concepció del Sol que Hildegarda manifesta en el *Sciuias*, cal fer un incís per tal de precisar l'ús que farà de les nocions de «centre natural» i de «centre geomètric» de l'univers al present apartat.

A la tradició del monoteisme solar, el Sol és concebut –emprant idees aristotèliques– com el centre natural del cosmos, és a dir, un centre funcional que no coincideix amb el seu centre geomètric, ocupat per la Terra. En un passatge de les seves indagacions biològiques, Aristòtil observa que el cor és el centre dinàmic (el nucli vital i funcional) del cos dels animals i que no coincideix amb el centre geomètric del seu cos.¹⁶⁷ De manera anàloga, en l'univers, el Sol ocupa un lloc central, en tant que font de vida i de moviment, que és diferent del seu centre geomètric.¹⁶⁸ Aquesta concepció del Sol com a cor de l'univers –que es basa en part en Plató¹⁶⁹– desenvoluparà una tradició de literatura cosmològica en què s'elaboren metàfores, sobre la base de l'analogia del macro- i el microcosmos, al voltant del Sol com el cor, l'ull o la ment de l'univers.¹⁷⁰

La concepció aristotèlica de l'existència d'un centre natural en l'univers té com a precedent, en particular, la idea platònica de l'ànima del món. Plató situa aquesta ànima

¹⁶⁶ La meua reflexió sobre aquestes qüestions va partir de les classes impartides pel Dr. Miguel A. Granada a la Facultat de Filosofia de la UB, i que vaig desenvolupar a la comunicació «The Sun, Heart of the Cosmos. The Tradition of Solar Monotheism in the Origins of Nicolaus Copernicus' Heliocentric Cosmology», pronunciada al 60th Annual Meeting of the Renaissance Society of America (RSA), el 27 de març de 2014 a Nova York. Allí analitzava l'ambient humanista en el qual es va formar Nicolau Copèrnic, i de quina manera la tradició del monoteisme solar podria haver influït, com a substrat cultural, i per mitjà de textos com el *De Sole* de Marsilio Ficino, en la seva formulació de la teoria heliocèntrica.

¹⁶⁷ Aristòtil, *Del cel*, II, 13.

¹⁶⁸ *Ibidem*, II, 14.

¹⁶⁹ Plató sosté que el cor és «la part millor de l'ànima que ho pot controlar tot» (*Timeu*, 70b), i compara el Sol amb l'ull en el pla dels sentits (*La República*, VI, XIX, 508b). Com veurem, també té a veure amb la seva concepció de l'ànima del món.

¹⁷⁰ Ciceró anomena el Sol *mens mundi* (*Somnium Scipionis*, VI, 17, cit., p. 183) i Macrobi recull aquesta mateixa denominació, així com la de «cor del cel» (*Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 20, 6).

—que denomina «senyora del cos» i que concep com un «principi vital»— en el «centre del cos» de l'univers,¹⁷¹ de manera que el centre natural i el centre geomètric del cosmos coincideixen. Però, afegeix Plató, aquesta ànima s'estén per tot l'univers, l'embolcalla i el fa girar sobre ell mateix:

Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνοτο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρομωεν· ἢ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλεκεῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἕξωθεν περικαλύψασα.¹⁷²

Per tant, cal indicar una consideració ulterior pel que fa a la identificació entre el centre natural i el centre geomètric de l'univers en el *Timeu*. A l'ànima del món el demiürg efectua un total de set divisions que es corresponen amb cadascun dels set planetes, els quals duen a terme les seves trajectòries «com a cossos vivents, lligats amb vincles animats», és a dir, per mitjà d'una ànima individual o principi vital intrínsec de caràcter diví.¹⁷³ Les esmentades divisions, que mantenen una proporció harmònica, s'organitzen segons l'ordenació planetària que Macrobi denominarà «egípcia».¹⁷⁴ A *La República*, en canvi, Plató refereix l'ordenació planetària atribuïda als «caldeus»,¹⁷⁵ en la qual el Sol ocupa la quarta posició [Fig. 3].¹⁷⁶ La diferència essencial és que, mentre que el Sol no ocupa en el *Timeu* un lloc intermedi en l'ordenació planetària, a *La República* sí que el situa enmig dels planetes. Aquesta darrera ordenació planetària serà la que adoptarà Aristòtil i, posteriorment, Ciceró i Macrobi, entre d'altres autors.¹⁷⁷ Com afirma Kuhn, fins al segle II a.n.e l'ordenació dominant era l'«egípcia», mentre que a partir d'aquell moment, la comunament acceptada va passar a ser la «caldea», en bona part a causa de l'autoritat de Ptolemeu, que la va adoptar.¹⁷⁸

¹⁷¹ Plató, *Timeu*, 34b-c.

¹⁷² Plató, *Timeu*, 36d-e, trad. cat., p. 79: «Quan tota l'ànima va quedar constituïda segons la ment del seu constructor, aquest va disposar dins ella tot el que té forma corporal, ajustant el centre de l'ànima i el cos de manera que coincidissin. L'ànima, havent estat entreteixida pertot arreu des del centre fins a l'extrem de l'univers tot embolcallant-lo per la part de fora, girava sobre ella mateixa i començava a actuar com a principi diví d'una vida inextingible i intel·ligent que ha de durar per sempre».

¹⁷³ Plató, *Timeu*, 38e-39a.

¹⁷⁴ Plató, *Timeu*, 38c-d.

¹⁷⁵ L'esquema «caldeu» del cosmos, tal i com l'anomena Macrobi tot atribuint-lo a Arquímedes, va ser reafirmat i fixat al segle II per part de l'astrònom Claudi Ptolemeu, i va ser transmès a l'edat mitjana per mitjà d'escrits com ara el *Somnium Scipionis* de Ciceró.

¹⁷⁶ Plató, *La República*, X, XIV, 616d-617d; Macrobi, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 19, 2.

¹⁷⁷ Aristòtil, *Del cel*, II, 10, 291a30-291b10; Ciceró, *Somnium Scipionis*, VI, 17; Macrobi, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 19, 2.

¹⁷⁸ Thomas S. Kuhn, *La revolució copernicana*, cit., p. 87.

Ordenació egípcia	Ordenació caldea
Saturn	Saturn
Júpiter	Júpiter
Mart	Mart
Mercuri	Sol
Venus	Venus
Sol	Mercuri
Lluna	Lluna

Fig. 3

La primera característica fonamental de la tradició del monoteisme solar es precisament aquesta: la centralitat del Sol li ve concedida per la posició intermèdia que ocupa en l'ordenació planetària, on es troba situat en quarta posició, just enmig dels planetes superiors i dels planetes inferiors seguits de la Lluna. La segona característica és la centralitat que es desprèn de les funcions dinamitzadores que el Sol duu a terme des d'aquell lloc privilegiat: il·lumina i escalfa l'univers sencer, el governa com si fos el seu rei o príncep, el cohesiona i l'ordena com si fos el seu guia i rector, i exerceix l'hegemonia en ell, tant en sentit físic com intel·ligible, ja que el seu *nous* harmonitza amb el dels cossos errants. L'elogi del Sol com un astre diví, superior als altres, és un fenomen que es remunta a civilitzacions molt antigues, si bé sobretot a partir de Plató esdevé un *topos* molt fructífer.¹⁷⁹

Els orígens de la identificació entre el déu Sol i Crist els trobem en els primers anys d'assimilació del cristianisme en el marc del paganisme romà. Una de les formulacions paradigmàtiques de l'anomenat monoteisme solar que des d'Orient va arribar a la capital de l'imperi, és el discurs titulat *Al rei Hèlios* de l'emperador Flavi Claudi Julià, dit l'Apòstata (331-363).¹⁸⁰ En el seu discurs Julià lloa el Sol des del punt de vista de l'exegesi filosòfica, amb un marcat vessant religiós o místic, i el seu elogi es formula en estreta relació amb la política teocràtica dels emperadors. La cosmovisió

¹⁷⁹ En particular, el següent pasatge palesa la concepció platònica del Sol com a astre superior: «¿I quin dels déus del cel pots indicar com a amo d'aquestes coses, productor de la llum, per mitjà del qual nosaltres hi veiem i són vistos els objectes amb la major perfecció possible? / –El mateix –va dir– que tu i la resta, doncs és evident que preguntes pel Sol». Plató, *La República*, VI, XIX, 508a, ed i trad. de Manuel Balasch, dins: *Diàlegs. Vol. XI: La República V-VII*, ed. grec/cat., Barcelona: FBM, 1983.

¹⁸⁰ Flavi Claudi Julià, *Al rei Hèlios*, ed. i trad. Chistian Lacombrade, dins: *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, vol. 2, part 2, ed. grec/fr., París: Les Belles Lettres, 1964, p. 100-138. El títol original és ΕΙΣ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΑ ΗΛΙΟΝ. Existeix trad. cast.: Juliano, *Al rey Helios*, dins: *Discursos VI-XII*, ed. José García Blanco, Madrid: Gredos, 2002, p. 195-230.

que exposa Julià és deutora de la cosmologia de Jàmblic,¹⁸¹ però amb una modificació essencial que consisteix en atribuir al Sol les funcions del *nous*. Per a Julià, el Sol és el centre, i la seva concepció del «centre» és fonamentalment metafísica, ja que no el defineix com el punt que es troba situat a la mateixa distància respecte de dos extrems, sinó, sobretot, com la instància metafísica que unifica i reuneix el que es troba separat.¹⁸² Segons Julià, l'hegemonia solar s'efectua en un doble àmbit: d'una banda, a través del Sol visible, l'astre que ocupa la quarta posició en l'ordenació planetària, i de l'altra a causa de l'acció del Sol invisible, que identifica amb el déu Hèlios. Per tant, Hèlios exerceix la seva sobirania sobre els déus i també sobre els planetes, ja que, segons afirma l'autor, existeix una comunitat consubstancial entre els déus i entre els planetes, i aquells se subordinen a Hèlios perquè només ell posseeix les facultats per harmonitzar-los i perfeccionar-los.

Amb anterioritat al discurs de Julià, Ciceró havia recollit l'esmentada temàtica a la visió onírica del llibre sisè de *La República* coneguda com el *Somnium Scipionis*, un text inspirat en l'anomenat «mite d'Er» de *La República* de Plató.¹⁸³ En particular, l'escrit ciceronià reelabora les cosmologies platònica i aristotèlica des d'una perspectiva política, i algunes de les seves doctrines cosmològiques es van transmetre a l'edat mitjana, sobretot a partir del *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobi. En el plantejament de Ciceró, la Terra immòbil ocupa el centre geomètric de l'univers i el Sol se situa «com en una regió intermèdia», ocupa la quarta posició en l'ordenació planetària, controla l'òrbita dels planetes inferiors i és concebut com un centre natural del cosmos:

deinde subter mediam fere regionem Sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine ut cuncta sua luce lustret et compleat. Hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus, in infimoque orbe Luna radiis Solis accensa conuertitur.¹⁸⁴

¹⁸¹ José García Blanco, «Introducción» a Juliano, *Al rey Helios*, cit., p. 191.

¹⁸² Julià, *Al rei Hèlios*, XI, 13, 138c-d, cit., p. 111-112.

¹⁸³ Plató, *La República*, X, XIII, 614a-621d. Sobre el desenvolupament posterior del text, vegeu Pierre Paul Courcelle, «La postérité chrétienne du Sogne de Scipion», *Revue des Etudes Latines*, 36 (1958), p. 205-234.

¹⁸⁴ Ciceró, *Somnium Scipionis*, VI, 17, trad. cat. cit., p. 183: «[I] después, per sota, ocupant la regió pràcticament del mig, el Sol, cap i príncep que governa la resta de les lluminàries, enteniment i seny del món, d'un a tal grandària que amb la seva sola llum il·lumina completament tot l'espai. Com una mena de seguici, l'acompanyen l'òrbita de Venus i la de Mercuri, i a l'òrbita més baixa gira la Lluna il·luminada pels raigs del Sol».

Segons Ciceró, a més a més del Sol existeix un altre centre natural que es troba a la perifèria del cosmos: l'esfera dels estels fixos. L'autor la vincula a la divinitat i, de fet, concep el propi univers com un «temple».¹⁸⁵ Són les seves paraules:

Nonne aspicias quae in templa ueneris? Nouem tibi orbibus uel potius globis conexas sunt omnia, quorum unus est caelestis, extumus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros.¹⁸⁶

La darrera esfera celeste (*extumus*) tanca la resta des de la perifèria de l'univers, i Ciceró posa de relleu les seves funcions com a governadora i contenidora, i com a instància que coordina amb el Sol la moderació de l'univers. En termes de moviment, l'esfera dels estels fixos «governa» la resta d'esferes, ja que el moviment diari que li és propi regeix la mecànica celeste. El moviment dels planetes, contrari al moviment diari, el «modera» el Sol. Així, per a Ciceró, l'esfera més perifèrica i el Sol són els dos centres naturals de l'univers i es complementen en les seves respectives funcions. L'existència d'aquests dos centres –i no d'un d'únic– en el cosmos, diversos però igualment influents, constitueix un aspecte singular del plantejament de Ciceró.

Ciceró emprà el terme *medium* tant per designar el lloc que ocupa la Terra (*media et nona*) com la ubicació del Sol (*mediam fere regione*), i entén que el Sol té una funció determinada en el pla metafísic que li és atorgada a causa de la seva ubicació en el cosmos i també per la doble funció que hi duu a terme. D'una banda, el Sol és *mens mundi et temperatio* i, de l'altra, és *dux, princeps et moderator* del cosmos. Des de la seva posició distribueix els dons als astres, i exerceix l'hegemonia en l'univers a través de les funcions que desenvolupa, i que l'autor expressa amb diversos atributs. Els primers atributs, duc i príncep, i la funció corresponent, la moderació dels altres astres (*moderator luminum reliquorum*), descriuen la primacia del Sol i la subordinació de la resta de lluminàries a aquell.¹⁸⁷ A més a més, segons Ciceró el Sol és una facultat de

¹⁸⁵ Ciceró, *Somnium Scipionis*, VI, 4, cit., p. 183. La concepció de l'univers com un temple es troba també en les *Epistolae* de Sèneca i mostra la influència de motius pitagòrics i òrfics en la tradició estoica. Vegeu Leonardo Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della Repubblica)*, Torí: Università di Torino - Fondazione Parini-Chirio, 1955, p. 346-347; Alessandro Ronconi, «Introduzione» a Cicerone, *Somnium Scipionis*, Florència: Felice Le Monnier, 1967, p. 83-84.

¹⁸⁶ Ciceró, *Somnium Scipionis*, VI, 17, trad. cat. cit., p. 183: «¿Que no veus a quina mena de temples has pogut arribar? Tot és unit en nou cercles, o millor dit esferes, o millor dit esferes, una de les quals és la celeste, la més externa, que abraça tota la resta, i és el mateix déu suprem que abasta i conté dins seu totes les altres». En aquest passatge es mostra l'equivalència entre «cercles» i «esferes», plantejable també en el cas del *LDO*.

¹⁸⁷ En canvi, Julià concedeix al Sol l'atribut de *basilēos* o *rex*, la qual cosa manifesta una distància entre seus plantejaments polítics i cosmològics.

l'univers (*mens mundi* l'anomena) i exerceix la funció de la *temperatio*. Totes elles són funcions directrius vinculades a les facultats de l'ésser humà i a les relacions de poder característiques de la vida política. Posteriorment Macrobi, amb el seu comentari, va contribuir a la transmissió d'aquesta idea a l'edat mitjana, moment en què l'imaginari religiós grecoromà va deixar pas –tot conservant alguns trets propis– al cristià i, en particular, a la concepció de Crist com a *sol iustitiae*, que Hildegarda exposa en diversos passatges de la seva obra.

El *Sciuias* sembla que es fa ressò d'algunes de les idees que apareixen a la tradició del monoteisme solar. És a dir, si bé en l'època de l'autora existeix una clara dicotomia entre el cristianisme i el paganisme, hi ha aspectes de la tradició del monoteisme solar –una mentalitat que, en ella mateixa, de fet, l'autora hauria concebut com a herètica– que impregnen la manera en què Hildegarda concep el Sol i l'associació entre aquest astre i Crist. Anteriorment, en descriure la zona del foc brillant he analitzat la caracterització hildegardiana del Sol, tant pel que fa a la seva composició ígnia, al seu doble moviment d'ascens i descens, i a la regulació de la influència que exerceix sobre la resta d'astres i en l'univers.¹⁸⁸ Ara faré esment, en concret, de les funcions dinàmiques del Sol des de la perspectiva de les idees cosmològiques aportades pels escrits de la tradició del monoteisme solar. Els aspectes que Hildegarda té en comú amb aquella tradició són tres: la posició del Sol en l'ordenació planetària, el gran poder que li atorga la seva ubicació (en aquest cas, a la zona del foc brillant) com la seva composició i les funcions que desenvolupa en l'univers, i, finalment, el seu vincle amb la divinitat. En el comentari de la visió del *Sciuias*, escriu Hildegarda:

*Et in igne isto est globus rutilantis ignis tantaeque magnitudinis quod idem instrumentum totum ab eo illustratur: qui splendore claritatis suae ostendit quia in Deo Patre est ineffabilis. Vnigenitus eius, sol iustitiae fulgorem ardentis caritatis habens, tantaeque gloriae existens quod omnis creatura claritate lucis eius illuminatur.*¹⁸⁹

Tanmateix, a diferència d'aquella tradició, l'autora considera que el poder del Sol ha de ser moderat per forces externes per tal que els seus «dons» no resultin perjudicials

¹⁸⁸ Vegeu *supra*, p. 148.

¹⁸⁹ *Sciuias*, I, 3, IV, p. 43, l. 136-142: «En aquell foc hi havia un globus de flamarades vermelloses i d'una magnitud tal que il·luminava l'instrument sencer i que, amb el resplendor de la seva claredat, mostra que en Déu pare hi ha el seu inefable Unigènit, Sol de Justícia, que brilla amb el foc de l'amor en els seus raigs i que amb la seva infinita glòria il·lustra totes les criatures amb el fulgor de la seva llum». La idea de Sol com a Crist apareix també a *LVM*, I, LIV, p. 34.

en l'univers a causa del seu excés. La moderació del Sol és a càrrec dels planetes superiors –en canvi, per a Ciceró, els *comites* del Sol són els planetes inferiors–, i els planetes inferiors, per la seva banda, regulen el curs de la Lluna.¹⁹⁰ En el pla teològic, els planetes superiors representen els àngels, que van quedar en un pla superior (a l'àmbit celeste) quan Crist va descendir a la Terra.¹⁹¹

Pel que fa al doble moviment del Sol, ascendent i descendent, la descripció d'Hildegarda sembla tenir com a referent l'observació del recorregut diari del Sol des de l'alba fins a la posta.¹⁹² En comentar aquest doble moviment, l'autora emfasitza el vessant teològic. Mentre que l'ascens mostra el prodigi de l'Encarnació de Crist per intervenció de la Verge, el seu descens manifesta la seva humanitat i els patiments associats. Sorprèn, però, que Hildegarda sostingui que el poder de Crist hagi de ser moderat. Certament, una possible explicació és que, per a l'autora, Crist actua com el Sol o centre natural de l'univers, però no n'és l'element hegemònic, ja que la funció hegemònica l'exerceix la Trinitat. Tal interpretació es desprèn del fragment abans citat: en el pla teològic, la zona ígnia de l'univers s'associa amb Déu Pare, el Sol amb Crist, i el foc que es transmet de l'un a l'altre representa l'Esperit Sant. L'esmentada concepció es troba en sintonia amb la visió hildegardiana de l'univers en termes més amplis, ja que en ella predomina la idea d'un equilibri dinàmic entre les forces vives còsmiques.

La idea d'equilibri dinàmic pren un èmfasi especial en el cas de l'element igni i és present arreu de l'univers. Aquest és el segon aspecte que distancia Hildegarda de la tradició del monoteisme solar, ja que l'autora considera necessari que es doni un equilibri i una regulació de les fonts d'energia per tal que les forces vitals no resultin perjudicials, sinó beneficioses. Com ja he dit, tal equilibri s'expressa a través de les diverses figures que participen en l'al·legoria cosmològico-teològica: el Sol (Crist) efectua un moviment ascendent per tal d'avivar les seves flames (Esperit Sant) a la zona del foc brillant (Déu Pare).¹⁹³ Hildegarda indica que el foc del Sol requereix moderació per tal que escalfi l'univers sense cremar-lo; de manera anàloga, l'Esperit Sant destruiria l'ésser humà si se li revelés amb tot el seu poder, tal i com Hildegarda palesa

¹⁹⁰ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 48-51: «super se tres faculas sursum ordinate positas habens quae suo igne eundem globum ne laberetur continebant» (vegeu la citació completa *supra*, p. 147, n. 31); *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 73-75: «super se duas faculas sursum clare positas habentem, ipsumque globum ne modum cursus sui excederet continentes» (vegeu la citació completa *supra*, p. 149, n. 36).

¹⁹¹ No queda clar, però, en el comentari d'aquest passatge de la visió (*Sciuias*, I, 3, IV), per què els àngels sostenen Crist en analogia amb la manera com els planetes sostenen el Sol.

¹⁹² Una descripció semblant del recorregut del Sol apareix en el *LVM*, I, p. 11, l. 62-65.

¹⁹³ *Sciuias*, I, 3, II, p. 42; v. p. 43-44.

a l'explicació de la seva experiència místico-cognoscitiva.¹⁹⁴ D'altra banda, la menció de les ràfegues fredes que amorteixen el poder de les flames del Sol en el seu moviment descendent, té com a rerefons aquesta mateixa idea d'equilibri dinàmic, i, en el pla teològic es relacionen amb la humanitat de Crist i el seu patiment.¹⁹⁵ Des del punt de vista cosmològic, aquella idea manté un cert paral·lelisme amb la teoria estoica, formulada per Herodot, de l'exhalació, segons la qual el Sol es nodreix de l'aigua evaporada dels mars.¹⁹⁶ Segons Hildegarda, el Sol duu a terme el procés de refredament a la zona de l'èter, però també indica que des de la pell d'alba emana la humitat cap a tot l'univers, amb la qual cosa podria estar descrivint un fenomen semblant a l'exhalació estoica. Tanmateix, mentre que per als estoics les exhalacions nodreixen el Sol, per a Hildegarda fan minvar l'impacte de la seva força en l'univers.

Finalment, cal tenir en compte que el rerefons teològic i polític de la cosmologia d'Hildegarda és diferent dels de Julià i Ciceró, i que, per tant, les diverses creences es plasmen en les seves respectives teoritzacions sobre el paper del Sol en l'univers, així com sobre la relació funcional del Sol amb els planetes. Mentre que Julià veu en el *Sol invictus* el poder imperial (la qualificació de *rex* apareix en nombroses ocasions), Ciceró el concep com una adaptació romana del filòsof-rei platònic (*princeps, dux i mens mundi*)¹⁹⁷ en el qual la divinitat –que clou i governa l'univers des de la perifèria– delega algunes funcions directius. Tant per a Julià com per a Ciceró el Sol és l'element hegemònic del cosmos i, en tant que moderador delegat de la divinitat, les seves funcions no requereixen ser moderades si no és per Déu mateix. En canvi, Hildegarda reforça la imatge cristiana de Crist com a *sol iustitiae*. Així mateix, plasma en el seu cosmos la dinàmica creativa-destructiva dels dos poders temporals en lluita a la seva època: el papat i l'imperi. Tot i ser partidària de la superioritat del papa respecte de l'emperador, Hildegarda denuncia també l'alt nivell de corrupció en l'Església del seu temps. Per tant, concep les forces contràries com una situació real que es dona tant en la natura com en la política, i observa que funcionen amb un equilibri dinàmic entre elles.

¹⁹⁴ *Sciuias*, Prot., p. 3-4, l. 26-30. Vegeu la citació del passatge corresponent *supra*, p. 52, n. 51.

¹⁹⁵ *Sciuias*, I, 3, VI, p. 44.

¹⁹⁶ Vegeu José Solana Dueto, «El agua como primer principio: las razones de Tales de Mileto», *Convivium*, 22 (2009), p. 14 i 21. Sobre el tractament d'aquesta qüestió a la *Physica* i al *LDO*, vegeu *infra*, p. 245.

¹⁹⁷ Isidor de Sevilla (*De naura rerum*, III, 2) anomena al Sol *princeps omnium siderum*.

2.3. L'aire, agent físic de la dinàmica còsmica

Segons la descripció de la tercera visió del *Sciuias*, l'agent físic de la dinàmica còsmica és la vida inherent dels elements i, en particular, un aire igni vinculat a la instància metafísica que causa el moviment còsmic: la voluntat divina.¹⁹⁸ Déu totpoderós es manifesta en l'univers per mitjà de quatre «ràfegues amb els seus remolins» que, procedents de diverses zones còsmiques, dinamitzen l'univers i vehiculen el poder igni de la divinitat, principi de vida. L'univers descrit en el *Sciuias* és essencialment dinàmic, i el moviment continu que caracteritza el segon estadi de la matèria –segons el relat de la història de la salvació que analitzaré més endavant– és concebut en termes d'autoregulació i d'equilibri dinàmic. Però, l'autora, en tractar sobre qüestions dinàmiques, juntament amb la vida inherent dels elements refereix el paper essencial dels vents. A la seva descripció els vents es diferencien de l'element aire en ell mateix, i, alhora, són un fenomen atmosfèric que extrapola a l'àmbit celeste. A més a més, el fet que aquests «vents» siguin presents a totes les zones de l'univers presenta un paral·lelisme, com indicava, amb la idea estoica de la transmutació de l'aire en contacte amb cadascun dels elements. En el *Sciuias*, i sobretot en el *LDO*, a través dels vents Hildegarda descriu el funcionament dinàmic de l'univers des d'un punt de vista naturalista. A continuació analitzaré les característiques de les quatre ràfegues.

El primer *flatus* emergeix de la zona del foc brillant, i Hildegarda l'associa amb el poder diví que omple i regeix l'univers sencer.¹⁹⁹ No descriu de manera explícita aquest vent com l'agent del moviment diari del firmament –com sí que farà en el *LDO*–,²⁰⁰ però el seu discurs en vehicula una explicació incipient. A causa del vincle que manté aquesta primera ràfega amb el poder de Déu, el vent procedent de la zona del foc brillant és considerat el principal, ja que vehicula la força ígnia de la divinitat a la resta de l'univers. La segona ràfega, en canvi, que s'estén des de la pell de tenebres cap a tot l'univers, representa l'influx nociu de la fúria diabòlica.²⁰¹ De la zona de l'èter pur sorgeix la tercera ràfega d'aire,²⁰² i la darrera emergeix de la zona de l'aire aquós;²⁰³ ambdues s'estenen, com les primeres, arreu en l'univers. En termes físics –relatius bàsicament a les forces i al moviment–, les ràfegues primera i tercera representen les influències beneficioses en l'univers, contrarestades per les ràfegues segona i quarta,

¹⁹⁸ *Sciuias*, I, 3, VIII, p. 44, l. 181-185.

¹⁹⁹ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 56-58; VIII, p. 44, l. 183-184.

²⁰⁰ Vegeu el subapartat 3.2.1 del quart capítol.

²⁰¹ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 58-60; IX, p. 45, l. 189-190.

²⁰² *Sciuias*, I, 3, p. 41, l. 81-83.

²⁰³ *Sciuias*, I, 3, p. 41, l. 90-93.

respectivament, que hi representen les influències perjudicials. En conseqüència, els diversos vents esmentats procuren un equilibri dinàmic al cosmos,²⁰⁴ de manera anàloga a la manera en què ho fan la zona del foc brillant, el Sol, la Lluna i les estrelles, com hem vist. De les sis zones que conformen l'univers, dues són mancades de l'emanació de ràfegues de vent: la pell d'alba i la Terra. Si bé, tanmateix, de la pell d'alba sorgeix la humitat que es distribueix pertot, i de la Terra no emana el seu element, sinó que és el cos receptor dels influxos de la resta d'elements.²⁰⁵

Un cop presentada la descripció hildegardiana de la dinàmica física de l'univers, cal apuntar una observació rellevant sobre la ubicació dels vents a les zones còsmiques. Mentre que a la descripció de la visió i en el comentari corresponent, els vents tan sols es vinculen a unes determinades zones còsmiques, la miniatura que il·lustra la visió en el manuscrit del *Sciuias* [Làm. 14] –redactat i miniat a Rupertsberg cap a 1170/79, recordem, sota la supervisió d'Hildegarda– presenta tres afegits significatius respecte del text. Els afegits de la miniatura no contradiuen el text del *Sciuias*; ara bé, en comptes d'il·lustrar-lo literalment, precisa continguts que el text no mostra. Per tant, cal destacar que la imatge no s'ajusta als paràmetres de la descripció textual, i que això no és fruit d'un error ni d'una llicència artística. Els afegits no són matisos irrelevants, sinó ben significatius del canvi que suposa per a l'autora afinar la concepció del paper dels vents en el funcionament de l'univers. Un canvi que apunta línies de continuïtat i ruptura entre la cosmologia del *Sciuias* i el *LDO*, i que encara no havia estat advertit.

En primer lloc, tant a la descripció de la visió com en el comentari, Hildegarda refereix només les zones còsmiques des d'on sorgeix cada ràfega, i no indica si aquests vents emergeixen d'un únic punt o bé de tota la zona en el seu conjunt. En canvi, a la miniatura s'adverteix que cadascun dels vents sorgeix d'un punt precís de la seva zona respectiva, de manera que cada vent principal s'associa amb un punt cardinal:

Zones còsmiques	Text del <i>Sciuias</i>	Miniatura del <i>Sciuias</i>
Foc brillant	Primera ràfega	Vent del sud
Pell de tenebres	Segona ràfega	Vent del nord
Èter pur	Tercera ràfega	Vent de l'oest
Aire aquós	Quarta ràfega	Vent de l'est

Fig. 4

²⁰⁴ *Sciuias*, I, 3, XIII, p. 47, l. 258-260; xv, p. 48, l. 283-288.

²⁰⁵ *Sciuias*, I, 3, p. 41, l. 93-99. Vegeu la citació corresponent *supra*, p. 154, n. 75.

Lligat amb el primer aspecte diferencial indicat, cal advertir que en el text del *Sciuias* s'atorga a la primera ràfega un poder rector, si bé la dinàmica universal és a càrrec de tots els vents i no es precisen ni la ubicació ni les funcions de cadascun d'ells. En canvi, la temàtica dels vents principals que emergeixen dels punts cardinals de l'univers és objecte d'una descripció extensa i minuciosa en el *LDO*,²⁰⁶ respecte de la qual la miniatura del *Sciuias* només mostra una modificació substancial (que podria haver estat un petit error de la persona que va elaborar la miniatura): l'intercanvi en la ubicació dels vents de l'est i l'oest.²⁰⁷ D'altra banda, en el text del *Sciuias* s'empra de manera reiterada l'expressió *flatus cum suis turbinibus*,²⁰⁸ que es pot interpretar com una referència als vents secundaris que acompanyen els principals –sobretot si llegim el *Sciuias* a la llum del *LDO* des d'una perspectiva indiciària, tot projectant de manera retrospectiva els continguts de la darrera obra en la primera. A la miniatura del *Sciuias*, cadascuna de les ràfegues esmentades (*flatus*) presenta tres bafarades (*suis turbinibus*?) que, curiosament, presenten una notable afinitat amb el conjunt format pel vent principal i els seus dos vents col·laterals de la segona visió del *LDO*.

Un segon afegit substancial de la miniatura respecte del text del *Sciuias* consisteix en la incorporació de quatre figures tricèfales que personifiquen la distribució de les ràfegues de vent, un detall que, en canvi, no apareix mencionat ni a la descripció de la visió ni en el comentari de la mateixa. En canvi, el motiu iconogràfic esmentat coincideix amb el plantejament del *LDO*, allí on la descripció dels vents evoluciona cap a un motiu format per quatre caps d'animals (més un cinquè cap independent dels altres) que representen cadascun dels vents principals. Cadascun d'aquests quatre caps va acompanyat per dos més en forma d'altres animals i que representen els vents col·laterals. Analitzaré més endavant el vessant cosmològic de la descripció hildegardiana dels vents en el *LDO*, així com també els vessants fisiològic i simbòlicomoralitzant del seu relat. Ara per ara, pel que fa a l'anàlisi comparativa de la temàtica dels vents en l'obra hildegardiana, vull subratllar que no només la ubicació dels vents principals, sinó també l'estructura del motiu iconogràfic emprat a la miniatura del *Sciuias* són més pròxims a la descripció textual del *LDO* que no pas a la del *Sciuias*.

²⁰⁶ Vegeu el subapartat 2.3.1 del quart capítol.

²⁰⁷ Vegeu *infra* l'esquema comparatiu de la ubicació dels vents en el *Sciuias* i el *LDO*: p. 425, Fig. 12.

²⁰⁸ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 57, 59, 82.

En tercer lloc, a la miniatura es concreta la direcció envers la qual les figures tricèfales adrecen les seves bafarades, a diferència del text del *Sciuias*, on tan sols es menciona que les quatre ràfegues de vent s'estenien «per tot l'instrument».²⁰⁹ A la miniatura del *Sciuias*, les bafarades de l'ens tricèfal (és a dir, les ràfegues i els seus remolins) que emergeixen del foc brillant, procedents del sud, es dirigeixen cap a la mateixa zona del foc brillant, és a dir, cap a l'exterior del cosmos. Les bafarades procedents de la pell de tenebres, situades al nord, apunten cap a la mateixa pell de tenebres i, també, cap al foc brillant. Per la seva banda, les ràfegues que sorgeixen de la zona de l'èter parteixen de l'oest i són les úniques que es dirigeixen cap a l'interior de l'univers. Finalment, les bafarades de la zona de l'aire aquós, a l'est, es dirigeixen cap a la perifèria del cosmos, concretament envers els cossos celestes situats a les zones de l'èter i del foc brillant.²¹⁰ És a dir, si ens atenem a la miniatura, tres de les ràfegues es transmeten cap a l'exterior de l'univers, de manera que s'encarreguen de mantenir el moviment diari del firmament, i la quarta ràfega –ubicada en una zona còsmica inferior respecte de les altres tres zones– és l'encarregada del moviment propi dels planetes. Es tracta, un cop més, d'un plantejament formulat exclusivament a la miniatura del *Sciuias* i que, amb matisos, tornarem a trobar en el *LDO*. A més a més, en el *LDO*, a diferència de la descripció textual del *Sciuias*, s'atorga als vents unes funcions precises en el context de la mecànica celeste i que es corresponen amb la direcció que adopta cada bafarada. Tot i que no existeix una coincidència exacta entre la direcció dels vents representats a la miniatura del *Sciuias* i els que es descriuen en el *LDO*, sí que es palesa una afinitat pel que fa a l'assignació de direccions diferents (envers l'exterior o l'interior del cosmos) a les diverses ràfegues.

Què posen de manifest, en definitiva, els tres aspectes mencionats? Mostren, en conclusió, que la il·lustració de la tercera visió del *Sciuias* i la descripció de la segona visió del *LDO* presenten una major afinitat, pel que fa a la qüestió dels vents, que no pas la que es dona entre la miniatura i la pròpia descripció del *Sciuias*.

Recordem que el manuscrit il·luminat del *Sciuias* va ser supervisat per Hildegarda i que l'hauria elaborat, amb l'ajuda de Volmar i Ricarda, en el mateix *scriptorium* de Rupertsberg. La redacció del text hauria tingut lloc abans de l'any 1151 –data de finalització de l'obra–, però les il·lustracions s'haurien miniat anys després, com era

²⁰⁹ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 59-60: «in ipso instrumento hac et illac diffundebant».

²¹⁰ D'altra banda, la humitat que, segons el text del *Sciuias*, amarava tot l'instrument, a la miniatura es reclou als confins de la mateixa pell d'alba de la qual sorgeix.

habitual a l'època, a causa del cost elevat de les pintures.²¹¹ Per tant, la il·lustració del cosmos del *Sciuias* mostra un desenvolupament ulterior, pel que fa a la qüestió dels vents, de la concepció hildegardiana de l'univers. És a dir, a través de la miniatura, Hildegarda palesa idees sobre la temàtica dels vents que no havia tingut en redactar el text del *Sciuias*.²¹² Concretament, la data d'elaboració del manuscrit il·luminat del *Sciuias* es situa, segons Adelgundis Führkötter, curadora de l'edició crítica, vers l'any 1165.²¹³ En aquell període Hildegarda ja feia dos anys que havia començat a escriure el *LDO*, un fet que permet d'entendre millor per què existeix una distància entre la miniatura del manuscrit il·luminat del *Sciuias* respecte del text que aquella il·lustra, i per què existeix una afinitat essencial entre la miniatura del *Sciuias* i el text del *LDO*. A banda del propi desenvolupament de la seva concepció del cosmos, hi ha una altra motivació que explicaria les modificacions efectuades en la miniatura del *Sciuias*. Segons la hipòtesi del present treball, en tant que en el *LDO* la imatge de l'univers es va transformar profundament, Hildegarda va procurar harmonitzar les seves dues imatges del cosmos per tal de reforçar la unitat profètica de les revelacions recollides en els seus llibres. De fet, més de dues dècades després de la redacció del *Sciuias*, tenia ben present la representació de l'univers descrita en ell.

Existeixen diversos indicis per pensar que la visió de l'univers del *Sciuias* era especialment significativa per a Hildegarda. De fet, la pròpia autora en fa referència a la segona visió del *LDO* per tal de mostrar, mitjançant l'argument de la «similitud» i la «complementarietat» d'ambdues representacions del cosmos, el vincle entre la «visió» de l'univers de la seva darrera obra amb la del *Sciuias*. D'altra banda, la importància de la visió de l'univers creat en el conjunt del *Sciuias* ens la indica també una observació codicològica del manuscrit il·luminat, que podem consultar en dos formats: el negatiu de la fotografia de l'original [Làm. 13] i la còpia facsímil [Làm. 14]. Únicament el text de la tercera i el la quarta visió de la primera part contenen unes marques amb la forma

²¹¹ L'elaboració dels manuscrits en època medieval seguia un procés bàsic. En primer lloc es traçaven unes línies que emmarcaven el requadre i les ratlles de text de cada foli. A continuació, els/les escribes introduïen la totalitat del text i deixaven espais en blanc que posteriorment es miniaven, tant pel que fa a les caplletres com a les il·lustracions, si és que n'hi havia. Com que els materials que es requerien per a l'elaboració de les imatges eren molt cars, sovint l'elaboració de les miniatures es postposava durant anys.

²¹² Resulta interessant comparar la il·lustració de l'univers en els dos manuscrits miniats que es conserven del *Sciuias*: d'una banda, el manuscrit *W*, i, de l'altra, el que es va confeccionar al monestir cistercenc de Zwiefalten al segle XII, i que es conserva a Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. X, 16, manuscrit digitalitzat i disponible amb accés obert a: <<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/salX16>>, consulta: 17.09.2015. En ell, dues miniatures representen temàtiques cosmològiques: el foli 2r il·lustra l'«Initium creature dei» i el foli 2v plasma l'«Annus» [Làm. 18], notablement diferent del manuscrit de Rupertsberg.

²¹³ Adelgundis Führkötter, «Einleitung» a *Sciuias*, p. XI-LX; XXXII.

⁵ annexes al text [Làm. 16 i 17], a la banda esquerra de les columnes, que segons els estudis sobre paleografia s'interpreten com un subratllat. Finalment, la prova més flagrant de la importància que tenia per a Hildegarda la temàtica de l'univers material, són les nombroses pàgines que li va dedicar a la *Physica* i, sobretot, en el *LDO*.

La caracterització dels vents, a partir de l'anàlisi de les afinitats i les divergències entre el text i de la miniatura del *Sciuias* i del text del *LDO*, és una de les qüestions que confirmen amb claredat la hipòtesi del present treball, segons la qual Hildegarda va desenvolupar els plantejaments cosmològics que formulava en el *Sciuias* quan va escriure el *LDO*, on es mostren tant continuïtats com ruptures respecte de la primera obra. D'altra banda, l'anàlisi que la literatura crítica realitza de la temàtica dels vents és indicativa del tractament que rep, en general, el doble vessant de la cosmologia d'Hildegarda. En comptes d'analitzar els aspectes en els quals les visions de l'univers de *Sciuias* i del *LDO* es diferencien, es tendeix a explicar l'una com el reflex de l'altra, una perspectiva hermenèutica que els confereix un caràcter de complementaritat. A més a més, a la seva anàlisi els estudis es basen fonamentalment en el *LDO*, ja que és l'obra en què la temàtica rep un major desenvolupament.

D'entre els estudis sobre la temàtica dels vents en Hildegarda cal destacar els de Barbara Maurmann i Barbara Obrist,²¹⁴ que inscriuen les indagacions de l'autora en una llarga tradició de la qual participen autors com ara Isidor de Sevilla, Beda el Venerable i Raban Maur, entre d'altres. Es tracta, afirma Obrist, d'una temàtica menystinguda ens els estudis generals sobre la història de l'astronomia, i que, en canvi, resulta interessant per la concepció que transmet de la relació entre la divinitat (sobretot l'Esperit Sant), l'univers i l'ésser humà.²¹⁵ En particular, Obrist explica l'extrapolació dels vents, un fenomen subllunar, a l'àmbit supralunar tot relacionant-ho amb cosmologies en les quals és present la idea de *pneuma* estoic,²¹⁶ com és el cas de la cosmologia del *Sciuias*. Per la seva banda, Maurmann posa en relació la qüestió dels vents amb la dels punts cardinals, i en aquest sentit fa massa equivalents el *Sciuias* i el *LDO*,²¹⁷ si bé el seu és un estudi molt ric pel que fa als paral·lelismes textuais i conceptuals amb autors antics i coetanis.

²¹⁴ Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltwild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Agostodunensis und andere Autoren*, Munic: Wilhelm Fink, 1976; Barbara Obrist, «Wind Diagrams and Medieval Cosmology», cit. Maurmann sobretot fa referència al *Sciuias*, però les dues estudioses basen la seva anàlisi fonamentalment en el *LDO*.

²¹⁵ Barbara Obrist, «Wind Diagrams and Medieval Cosmology», cit., p. 84.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 34-35.

²¹⁷ Per exemple, quan associa els quatre vents del *Sciuias* amb els quatre punts cardinals, no es basa en el text del *Sciuias* (com hem vist), sinó en la miniatura i en la descripció del *LDO*. Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltwild des Mittelalters*, cit., p. 38-57.

2.4. La *sympatheia* entesa com a *symphonia*

La interconnexió de tots els components en l'univers del *Sciuias* es posa de manifest tant en la dinàmica dels elements com en la de les ràfegues d'aire que emergeixen de les diverses zones còsmiques. Així mateix, com veurem en el darrer bloc del present capítol, es tematitza com un equilibri dinàmic dins la història de la salvació, en la qual la matèria primera amb què es va constituir el paradís, es corromp amb el pecat, i al final dels temps es purifica amb el judici final i assoleix, en el seu darrer estadi, una perfecció harmònica. En particular, després del pecat original, segons Hildegarda, existeix en l'univers un intent constant d'equilibrar el seu desequilibri essencial per mitjà del moviment, ja que les forces vives (creatives i destructives) es compensen en el moviment, es regulen mútuament i moderen els excessos respectius.

En podem citar dos exemples extrets de la descripció còsmica del *Sciuias*. En primer lloc, la gran força ígnia que desprèn la zona del foc brillant és intervinguda pel Sol, que n'atenua l'impacte destructiu que tindria en l'univers, la qual transmet llum i escalfor en una determinada mesura. Així mateix, el Sol vehicula la llum a la Lluna, i aquesta la difon, al seu torn, a les estrelles. De manera que tots els cossos participen de la llum que emana de la zona del foc brillant, associada amb el poder de la divinitat. Tot tenint en compte que el recorregut concret pel qual es transmet la llum i l'escalfor suscita alguns interrogants –especialment el traspàs de llum de la Lluna a les estrelles–, el que vull subratllar en el seu plantejament és, d'una banda, la idea de l'emanació neoplatònica, i, de l'altra, la concepció de l'univers com un ens autoregulator. En segon lloc, en el *Sciuias* Hildegarda indica una regulació anàloga pel que fa al moviment dels astres i dels elements. En particular, sosté que els planetes superiors sostenen el Sol en el transcurs del seu moviment ascendent i descendent, i que els planetes inferiors regulen el curs de la Lluna. Finalment, la terra, situada en el centre geomètric de l'univers, amorteix l'embat dels elements superiors quan xoquen entre si. Aquests exemples mostren, en definitiva, que una de les idees fonamentals de la concepció hildegardiana de l'univers, ja en el *Sciuias*, és la *sympatheia*, segons la qual cada part de l'univers es troba connectada amb la resta de les parts i amb el tot.²¹⁸

La doctrina filosòfica de la interconnexió còsmica pren forma en la noció estoica de *sympatheia*, la «simpatia còsmica» que té com a transfons la concepció de l'univers com un organisme únic i fluctuant on tots els éssers són connectats, i que es fonamenta

²¹⁸ L'anàlisi dels elements i dels cossos celestes es desenvolupa al segon bloc del present capítol.

en un principi ontològic de continuïtat universal.²¹⁹ Aquesta idea ja es troba formulada en el *Timeu* de Plató, segons el qual el moviment dels cossos celestes –«lligats amb vincles animats»– es desprèn de les divisions harmòniques de l'ànima del món.²²⁰ A més a més, Plató planteja l'existència d'una interrelació de l'àmbit celeste i terrestre en formular l'analogia entre macro- i microcosmos,²²¹ de la qual es faran ressò nombrosos autors i autores de la tradició platònica, com ara la mateixa Hildegarda. Sèneca és un dels autors que van desenvolupar aquesta idea en el marc de la física estoica: «Tot és contingut en tot».²²² Sèneca sosté, per exemple, que el *pneuma*²²³ que omple el *continuum* celeste és el responsable del moviment dels astres, i que «la natura equilibra els seus elements com si fossin col·locats en una balança, per tal que el món no es descompensi en alterar-se l'equitat de les seves parts».²²⁴ Posteriorment, el principal representant de la filosofia neoplatònica va fer de la noció de *sympatheia* (συμπάθεια) una de les idees centrals del seu pensament. A les *Ennèades*, Plotí (c. 205-c. 270) la descriu tot posant-la en relació amb la seva concepció dels astres com a éssers animats i amb el so o «cant» que produeixen les vibracions de les seves revolucions. Escriu Plotí:

Εἰ μέντοι αὐτοὶ μὲν ζῶν ζῶσι μακαρίαν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς τὸ ζῆν προσεμβλέποντες, ταύτη δὲ τῶν ψυχῶν αὐτῶν πρὸς ἓν τῇ νεύσει καὶ τῇ ἐξ αὐτῶν εἰς τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐλλάμψει ὥσπερ χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖαι μέλος ἂν ἄσειαν ἐν φυσικῇ τινὶ ἀρμονίᾳ, εἰ οὕτω κινοῖτο ὁ σύμπας οὐρανὸς καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ πρὸς αὐτόν, φερόμενος καὶ αὐτὸς καὶ ἄλλα ἄλλως πρὸς τὸ αὐτὸ ἄλλης αὐτοῖς καὶ τῆς θέσεως οὐσης, ἔτι ἂν μᾶλλον ἡμῖν ὁ λόγος ὀρθοῖτο μιᾶς ζωῆς καὶ ὁμοίας τῆς πάντων ἔτι μᾶλλον οὔσης.²²⁵

²¹⁹ Les reflexions de la Dra. Rosa Rius Gatell sobre la *sympatheia* a l'assignatura «Història de la Filosofia del Renaixement» (Facultat de Filosofia, UB) van ser inspiradores per pensar el concepte en Hildegarda.

²²⁰ Plató, *Timeu*, 38e, p. 82.

²²¹ D'entre els passatges que tracten sobre l'analogia entre l'univers i l'ésser humà, i els que tracten sobre l'harmonia celeste, cito un fragment on apareixen les dues temàtiques: «[...] l'harmonia [...] té moviments afins als de les revolucions de l'ànima dins nostre [...]. Ella és un aliat que ens és donat per les Muses per tal que, en la interna revolució discordant que es produeix en l'ànima, aquesta pugui restablir l'ordre i la simfonia amb ella mateixa». Plató, *Timeu*, 47d, p. 96. Els curadors de la traducció castellana del *Fedó* indiquen que «la paraula grega *harmonía* significa propiament “ajuste”, mientras que la paraula más propia para nuestra “harmonía”, es, en griego, *symphōnía*». Vegeu: Platón, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, trad., intr. i notes de Carlos García Gual, M. Martínez Fernández i Emili Lledó Íñigo, Madrid: Gredos, 1997, p. 81, n. 61.

²²² Sèneca, *Naturales quaestiones*, III, 10, 4, trad. cat. cit., vol. 2, p. 22: «omnia in omnibus sunt».

²²³ Sobre qüestions terminològiques relatives a aquest concepte vegeu infra, p. 348, n. 125.

²²⁴ Sèneca, *Naturales quaestiones*, III, 10, 3, trad. cat. cit., vol. 2, p. 22: «natura partes duas uelut in ponderibus constitutas examinat, ne portionum aequitate turbata mundus praeponderet». També parla sobre la influència que en l'atmosfera de les diverses inclinacions de la terra, i de la influència del Sol en el recorregut de la resta d'astres: Sèneca, *Naturales quaestiones*, II, 11, 2.

²²⁵ Plotí, *Ennèades*, IV, 4, 8, dins: Plotin, *Ennéades*, ed. llatí/fr., 7 vol., ed. i trad. Émile Bréhier, París: Les Belles Lettres, 1924-1938, vol. 4, p. 110, l. 52-61: «D'altra banda, els astres viuen una vida

Per a Plotí el moviment diari de l'univers i el moviment propi dels cossos celestes s'expliquen per mitjà del concepte de *sympatheia*, entesa com una sintonia natural que es fonamenta en la unitat de la vida en l'univers. Plotí es basa en Plató per explicar el fenomen de la *sympatheia* tot recorrent a l'exemple de la lira,²²⁶ un *topos* que va gaudir d'una gran fortuna, i que explicita el vincle amb l'àmbit musical que presenta aquella idea. La *sympatheia* és, de fet, un concepte alhora filosòfic i musical que té els seus orígens en la doctrina pitagòrica de l'harmonia de les esferes, segons la qual els moviments dels cossos celestes es basen en relacions numèriques que són audibles per a la raó humana. D'allí el va extreure Plató, i la seva teoria de l'harmonia celeste va inspirar estoics i neoplatònics. Segles després, Hildegarda de Bingen inclou aquestes idees –transmeses per diverses vies tot al llarg de la tradició platònica– a la seva caracterització de l'univers, tal i com posen de manifest dos aspectes fonamentals de la descripció del *Sciuias*: en primer lloc, l'univers és essencialment sonor (recordem que les descripcions de l'univers d'Hildegarda parteixen d'una contemplació auditiva del mateix); en segon lloc, la sonoritat de l'univers és audible per a l'ésser humà per mitjà de tres facultats: l'oïda, l'ànima i l'intel·lecte. En aquest sentit, Hildegarda trenca amb la majoria de textos de la tradició de l'harmonia de les esferes, en tant que per a ella la sonoritat de l'univers és audible també en el pla físic, com veurem.

Hildegarda comparteix la idea d'un univers unitari i entén que la *sympatheia* (tot i que no emprava aquest terme) o interconnexió còsmica ve donada per un principi intrínsec que Déu posa en tots els éssers de la natura: un alè igni, que en el *LDO* desenvoluparà en la idea de la força vital. En el *Sciuias*, però, aquesta idea té una presència atenuada, i la *sympatheia* queda més palesa en el vincle que Hildegarda estableix entre l'aire que s'estén per tot l'espai còsmic (a través de les ràfegues que emergeixen de les zones còsmiques) i l'harmonia celeste. Com llegirem, tal relació té una base física important:

benaurada mentre contemplen la vida amb les seves pròpies ànimes; per la tendència de les seves ànimes a la unitat i per la brillantor que irradien que d'ells emana cap cel sencer, són com les cordes d'una lira que, tot vibrant per simpatia, entonen un càntic naturalment harmoniós. Així és com es mou el cel; si el moviment de les parts és en relació amb ell, si ell mateix és transportat per un moviment total, i si alguna de les seves parts té un moviment diferent però en el mateix sentit a causa de la diferència en la seva posició, això justificaria fins i tot millor la nostra teoria d'una vida universal i sempre uniforme».

²²⁶ Plató, *Fedó*, 85e-86d. Sobre l'instrument: Ramón Andrés, *Diccionario de instrumentos musicales: de la antigüedad a J. S. Bach*, pròleg de John Eliot Gardiner, Barcelona: Península, 2001, p. 240-245.

[...] ut aer comprehendit et sustinet ea quae sub caelo sunt, ita, ut audis in omnibus praemonstratis tibi mirabilibus Dei, suavis et dulcis symphonia sonat.²²⁷

Tractaré més endavant sobre la qüestió central que es desprèn d'aquestes línies, la dimensió física de l'harmonia i la dimensió metafísica de la simfonia, i que ens situa al si mateix de la cartografia conceptual d'Hildegarda. De moment vull subratllar que les paraules citades fan partícip Hildegarda d'una llarga tradició, segons la qual l'aire i el so es troben intrínsecament relacionats, ja que de l'aire s'esdevé la veu i el cant per mitjà de la fonació. En el cosmos del *Sciuias*, l'aire adopta diverses qualitats en funció de la seva presència a cadascuna de les zones còsmiques, que li atorguen un so particular, diferent de la resta. En conseqüència, l'aire connecta tot l'univers, tant en el pla celeste com en el terrestre, i aquesta connexió Hildegarda la tematitza en relació amb el cant. El cant –i, en particular, el cant de lloança– és el motiu per mitjà del qual Hildegarda estableix un enllaç entre la seva concepció de l'harmonia en els plans físic i metafísic.

Tractaré, en primer lloc, sobre la idea de l'harmonia simpatètica en el pla físic, que Hildegarda entén com un equilibri dinàmic de les parts. En l'univers creat, després de l'esdeveniment del pecat original, tots els components de l'univers són en moviment. En aquest estadi de la matèria, la qualitat essencialment sonora de l'univers no li ve atorgada únicament per la fluctuació de l'aire, sinó també per la qualitat sonora de tots els cossos que interactuen en l'univers. Els sons de l'univers caigut del *Sciuias* no són harmònics, certament, sinó que en ells es manifesta la discòrdia. Tanmateix, en els sons l'univers caigut hi és present també una harmonia en potència, de la mateixa manera com, per a l'autora, les veus diverses d'una multitud poden entonar en harmonia cants de lloança.²²⁸ Així descriu Hildegarda, per exemple, la «pell de tenebres» en el *Sciuias*:

*In eadem quoque pelle quidam tenebrosus ignis [...] erat [...], plenus sonituum, tempestatum et acutissimorum lapidum maiorum et minorum. Qui dum sonitum suum eleuaret, ille lucidus ignis et uenti et aer commouebantur, ita quod fulgura sonitum ipsum praeuenerunt; quia ignis ille primum commotionem eiusdem sonitus in se sentiebat.*²²⁹

²²⁷ *Sciuias*, III, 13, x, p. 630, l. 471-474: «[...] de la mateixa manera que l'aire alberga i sosté tot el que hi ha sota el cel, així també aquest so dolç i suau que, segons escoltes, celebra tots els miracles del Senyor que et són manifestats, alberga i sosté l'harmonios càntic de totes les veus».

²²⁸ *Sciuias*, III, 13, p. 615, l. 38-39: «ut uox multitudinis in laudibus de supernis gradibus in harmonia symphonizans»; es tracta d'una idea que apareix reiteradament en aquesta visió.

²²⁹ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 60-69: «En aquesta mateixa pell hi havia un foc tenebrós [...], ple d'espetecs, de tempestes i de pedres molt afilades, grans i petites. Mentre feia retronir els seus trons, el foc brillant, els

I així explica, en el pla físic, de quina manera es purifica la matèria al judici final:

Non sic quod elementa clament in uoce aut conquerantur in scientia rationalis creaturae, sed quod secundum modum suum uociferantur in strepitu sonituum et quod querimonias proferunt in timore terrorum.²³⁰

Com s'observa en els dos passatges citats, la sonoritat de l'univers és fruit de la dinàmica interna que la divinitat «imposa» als elements: ells sonen conforme a la seva naturalesa en el marc del món caigut.²³¹ El foc crepita, el vent i l'aigua rebullen i la terra intervé el xoc dels elements; Hildegarda també descriu diversos fenòmens atmosfèrics, com ara tempestes i pedregades, amb les seves corresponents sonoritats.²³² Qualifica el so de l'univers caigut com a «estrepitós» (*in strepitu sonituum*), exactament el mateix terme que utilitza per caracteritzar la veu dissonant del diable.²³³ Com s'aprecia a la visió final del *Sciuias* –i també en l'*OV*–, el diable és la personificació de la discòrdia i només pot vociferar, perquè va perdre la seva veu originària en rebutjar la condició angèlica. Però en el món caigut no només hi és present la dissonància pròpia del diable i del pecat,²³⁴ sinó també aquella harmonia que ordena la natura amb un equilibri dinàmic que mostra en la creació una harmonia en potència d'origen diví. D'altra banda, a més a més de descriure la sonoritat de la matèria en el món caigut, Hildegarda també la caracteritza en el seu estat de perfecció. El silenci assenyala, segons l'autora, el moment en què la sonoritat de l'univers esdevindrà una simfonia, és a dir, a una harmonia plena.

vents i l'aire s'estremien, de manera que els llampecs precedien els trons, ja que el foc sentia al seu sí la primera agitació dels espetecs».

²³⁰ *Sciuias*, III, 5, XVII, p. 421, l. 472-476: «No és que els elements clamin amb la veu, ni que es queixin amb la ciència d'una criatura racional, sinó que, per la seva naturalesa, bramen amb estrèpit i fragor, i amb un espant esglaiador llancen els seus udols».

²³¹ *Sciuias*, III, 5, XVII, p. 421-422, l. 478-479: «ea uissione sua uertit diuina potestas».

²³² Sobre el projecte de recreació multimèdia de Margot Fassler de les sonoritats del cosmos del *Sciuias* a partir de l'*OV*, vegeu *infra*, p. 273, n. 160. Vegeu Marianne Richert Pfau i Stefan Johannes Morent, *Hildegard von Bingen: Der Klang des Himmels*, Viena - Colònia - Weimar: Böhlau, 2005, esp. p. 78-106.

²³³ *OV*, ⟨I⟩, p. 508, l. 67: «strepitus diaboli». Com ja he indicat, existeix un vincle textual i conceptual entre la darrera visió del *Sciuias* i l'*OV*. En el drama escolar, a diferència de les intervencions melòdiques i ornamentades de les Virtuts, el personatge de Diabolus no canta, sinó que clama els seus parlaments.

²³⁴ En un passatge de l'epistolari, Hildegarda afirma que la prohibició de cantar les lloances a la divinitat pot indicar també la influència de la suggestió diabòlica, i que té l'efecte de tancar les portes de la salvació al fidel al qual aquest silenci li és imposat (*EPP*, 23, p. 64, l. 116-125). Una altra concepció del silenci, del silenci monàstic en particular, es desprèn del comentari a la *Regla* per part d'Hildegarda (*RSB*, p. 69-70, l. 42-59), ja que seria un silenci volgut en tant que es troba supeditat al vot d'obediència, al qual les benedictines decideixen acollir-se lliurement en ingressar a l'orde.

Serà en el moment del judici final, indica, quan es produirà un gran silenci i els cels emmudiran.²³⁵ Després del judici, totes les manifestacions de la natura pròpies del món caigut s'esvaniran, i romandrà pertot una «calma immensa».²³⁶ Així descriu Hildegarda, a la darrera visió del *Sciuias*, l'estat de plenitud de la matèria.²³⁷ En aquella visió, afirma, nombroses veus procedents d'un «aire molt lluminós» sonaven com una multitud que harmonitzava els seus cants de lloances amb les jerarquies celestes.²³⁸ Descriu de quina manera es van desplegar aquells sons i quin tipus de músiques – dotades d'una diversa qualitat sonora i moral– va escoltar. L'heterogeneïtat de la «veu de multituds» produïa un so harmònic que, en entonar els cants de lloança, imantava l'ànima cap a la divinitat i esdevenia un eco de l'harmonia celeste. L'autora concep la simfonia com un estadi de perfecció, que, en el pla de la matèria, entén com una espiritualització de la mateixa. Hildegarda considera que els elements mantenen una harmonia tant en el seu estat originari (previ al pecat) com, sobretot, al final dels temps, moment en què es passarà de l'harmonia en potència de la Creació en el pla físic, a la realització d'aquesta harmonia, altrament anomenada *symphonia*, en el pla metafísic.

A partir de l'anàlisi dels textos citats, podem concloure que, tot i que Hildegarda descriu una contemplació auditiva de l'univers a partir d'una experiència místico-cognoscitiva, i, per tant, està referint una audició espiritual o intel·lectual del cosmos, tanmateix, de les seves paraules es desprèn la concepció d'un univers amb una sonoritat pròpia, vinculada amb la pròpia constitució en cada etapa de la història de la salvació. La seva idea d'harmonia, tal i com la transmet en el *Sciuias*, no és purament intel·lectual, ni té a veure amb les proporcions ni amb les relacions numèriques, sinó amb la constitució física de l'univers. Això canviarà, posteriorment, en el *LDO*, quan l'autora parará més atenció a la qüestió de la «mesura» i la «proporció», i ens transmetrà una idea més geometritzant de l'harmonia còsmica. Tot i així, continuarà mantenint la idea segons la qual el funcionament del cosmos depèn de l'equilibri dinàmic entre les parts, que ja havia formulat en el *Sciuias*. En aquesta obra, a partir de les idees d'harmonia i de *sympatheia*, elabora una concepció de l'univers que troba en el concepte de *symphonia* el punt d'unió entre la seva filosofia de la música, la cosmologia i l'antropologia.²³⁹

²³⁵ *Sciuias*, III, 12, IX, p. 610, l. 215.

²³⁶ *Sciuias*, III, 12, p. 606, l. 77-80: «maxima tranquillitas».

²³⁷ *Sciuias*, III, 13, p. 614, l. 27-32.

²³⁸ Vegeu la citació corresponent *supra*, p. 193, n. 227.

²³⁹ Vegeu l'anàlisi de l'epístola d'Hildegarda als preats de Magúncia al subapartat 2.2.4 del tercer capítol.

3. Els estadis de la matèria a la història de la salvació²⁴⁰

Haec mysteria nouissima tempora ostendunt, in quibus
temporalia tempora in aeternitatem coruscationis illius
quae sine fine est transmutabuntur.²⁴¹

L'anàlisi interpretativa de la cosmologia del *Sciuias* desenvolupada en els blocs precedents del present capítol s'ha basat fonamentalment en la tercera visió de la primera part. Tanmateix, la *imago mundi* que s'exposa a l'obra no s'esgota en la visió esmentada, sinó que es desplega a les diverses «visions» on Hildegarda descriu la dimensió temporal de la matèria. El temps és, de fet, un eix temàtic vertebrador del relat profètic del *Sciuias* i, així mateix, vehicula una concepció teleològica de l'univers, ja que la perspectiva hermenèutica des de la qual Hildegarda examina la noció de temps és la història de la salvació. Tant la temàtica dels dies de la creació com la de la història de la salvació apareixen en nombrosos tractats filosòfics i teològics del segle XII.²⁴² En particular, en el *Sciuias* Hildegarda mostra les transformacions de la matèria al llarg de quatre estadis, que mantenen una correspondència amb els moments més significatius de la història de la cristiandat.

Dos d'aquells estadis es presenten a l'inici del llibre; els altres dos, al final. En primer lloc, l'autora descriu la realitat edènica on la divinitat va crear l'home i la dona. Seguidament, tracta sobre el segon estadi –món caduc o món caigut–, en el qual transcorre la història de la cristiandat, i que es divideix, al seu torn, en cinc subetapes o «regnes del món». El darrer dels regnes coincideix amb l'Encarnació i la Resurrecció de Crist, que produiran un procés d'agitació i purificació de la matèria que desencadenarà l'últim estadi: el món transfigurat de l'Apocalipsi.²⁴³ En el present bloc, a partir de l'anàlisi de la noció de *prima materia*, es tractarà sobre cadascun dels estadis esmentats de la perspectiva de la temporalitat. Així mateix, s'abordarà de quina manera, a través de la noció de temporalitat, l'autora uneix en el *Sciuias* el seu missatge profètic i la seva concepció cosmològica.

²⁴⁰ Aquesta temàtica s'introdueix a Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 252.

²⁴¹ *Sciuias*, III, 13, I, p. 606, l. 103-105: «Aquests misteris revelen l'esdeveniment d'un temps completament nou: quan el temps caduc es transformarà en l'eternitat d'un fulgor sense fi».

²⁴² Per exemple, a la *Cosmographia* de Bernat Silvestre, a la *Philosophia mundi* i al *Dragmaticon philosophiae* de Guillem de Conches, al *Clavis physicae* d'Honorí d'Autun, al *De tribus diebus* d'Hug de Sant Víctor, a l'*Expositio in Hexameron* de Pere Abelard, al *Tractatus de sex dierum operibus* de Teodoríc de Chartres i a l'*Hortus deliciarum* d'Herrada de Hohenbourg, entre d'altres.

²⁴³ Aquestes quatre etapes de la matèria es troben, respectivament, a *Sciuias*, I, 2; I, 3; III, 11 i III, 12.

3.1. La noció *mundi prima materia*

En un mateix fragment de la darrera visió del *Sciuias* Hildegarda empra dues vegades la noció *prima materia*, i la inscriu en un doble estrat de significat: cosmològic i teològic. D'una banda, vincula l'expressió a la constitució elemental de l'univers i als estadis de la matèria, i, de l'altra, l'associa amb la figura de Maria com a *mater*. Sorprèn el fet que l'autora no utilitzi l'expressió a la segona visió del llibre, quan descriu l'estadi edènic,²⁴⁴ però tampoc no és casual que en faci menció a la visió final, quan tracta sobre el moment culminant de la història de la salvació. Ja que, per a Hildegarda, la plenitud dels temps (*nouissimo tempo*) té molt a veure amb el començament de la realitat temporal, i perquè concep el cel nou i la terra nova²⁴⁵ com una *renouatio* de l'estadi edènic primigeni. El fragment en qüestió, en format líric, diu així:

O splendidissima gemma et serenum decus solis,
 qui tibi infustus est fons saliens de corde Patris,
 qui est unicum Verbum suum
 per quod creauit mundi primam materiam
 quam Eua turbauit;
 hoc Verbum effabricauit tibi Pater hominem,
 et ob hoc es tu illa lucida materia
 per quam hoc ipsum Verbum exspirauit omnes uirtutes,
 ut eduxit in prima materia omnes creaturas.²⁴⁶

En aquests versos, la referència a la *prima materia* com a constitutiva de l'estadi edènic es posa en paral·lel amb la *lucida materia*, Maria, de la qual va sorgir el Fill de Déu. En aquest text –que s'inclou també a la *Symphonia*–²⁴⁷ es concentra una complexa concepció de la natura, que posa en relació els dos estrats de significat abans mencionats. Tractaré, en primer lloc, sobre l'estrat cosmològic (*mundi prima materia*) i,

²⁴⁴ *Sciuias*, I, 2, p. 12-38.

²⁴⁵ Ap 21,1.

²⁴⁶ *Sciuias*, III, 13, I, p. 615, l. 42-50: «Oh, gemma resplendent, lluent claror del Sol / que es va infondre en tu de la font del cor del Pare: / la seva única Paraula, / per qui va crear la matèria primera del món, / que Eva va torbar. / En tu el Pare va fer home aquesta Paraula, / i per això ets aquella lluminosa matèria / per la qual la Paraula va expirar totes les virtuts, / com, de la matèria primera, n'havia fet sortir / totes les creatures». La present traducció s'ha inspirat en la trad. cat.: Hildegarda de Bingen, *Concert de l'harmonia de les revelacions celestes*, trad. Gabriel de la S.T. Sampol, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, p. 28-29.

²⁴⁷ *Symphonia*, 10, p. 385.

seguidament, sobre l'estrat teològic (Maria com a *lucida materia*) que apareixen en els versos citats.

Pel que fa a la interpretació cosmològica, en el fragment citat Hildegarda associa la *mundi prima materia* amb l'estadi paradisiàc, ja que afirma que Eva la va alterar. La Paraula de Déu va generar aquesta matèria primera, de la qual van sorgir, a continuació, tots els éssers. En un altre passatge del *Sciuias* indica que l'estadi originari és constituït pels quatre elements, i que aquests es troben separats i en estat de quietud.²⁴⁸ Aquesta és, en conseqüència, la concepció concreta de la matèria primera que desenvolupa en el *Sciuias*. Per a l'autora, l'ordre inicial de la creació es restablirà a la plenitud dels temps, quan tindrà lloc una «renovació» absoluta que inaugurarà un nou ordre universal. Tanmateix, l'estat de la matèria en els estadis inicial i final de la història de la salvació no és idèntic: mentre que en el primer estadi els elements es troben separats i immòbils, al final dels temps els elements (barrejats entre ells i en moviment) del món caduc es purificaran per l'acció de l'element igni i, finalment, assoliran una harmonia en el *nouissimo tempo*. Hildegarda concep aquesta harmonia com una unió dels elements en calma. D'altra banda, tot al llarg de la història de la cristiandat –que transcorre en el segon estadi de la matèria– l'estadi paradisiàc es troba fortificat per la llum de Déu, que el preserva intacte.²⁴⁹ En el món temporal, però, la divinitat posa a l'abast de l'ésser humà diverses vies per mitjà de les quals es pot aproximar a la divinitat i pot fer que les seves decisions i accions manifestin en el món el que és diví –per exemple, per mitjà del cant i la música.

Abans d'abordar la caracterització de la *prima materia* en el *Sciuias*, cal assenyalar que el concepte té implicacions filosòfiques i teològiques que es nodreixen d'una tematització prèvia, i de llarg recorregut, en el marc de la tradició filosòfica. En ella, l'autora introdueix fonamentalment dos aspectes innovadors: una concepció particular de la matèria primera i de les alteracions que la temporalitat produeix en ella. Traçaré primerament un recorregut per l'esmentada tradició per tal de presentar, tot seguit, la concepció naturalista de la matèria primera d'Hildegarda.

Pel que fa a la tradició, d'entre els principals referents de la filosofia grega que van establir les bases de la reflexió al voltant de la matèria cal esmentar els presocràtics. Anaximandre de Milet (c. 611-c. 547 a.n.e.) caracteritza el principi originari (*arkhé*) com una matèria indeterminada, inacabada i espacialment infinita que denomina

²⁴⁸ *Sciuias*, I, 2, p. 13, l. 66-67.

²⁴⁹ *Sciuias*, I, 2, xxvi, p. 31-32.

àpeiron.²⁵⁰ A diferència de Tales (630-546 a.n.e.) i Anaxímenes (c. 585-534 a.n.e.),²⁵¹ no identifica la matèria originària amb cap dels elements primordials i la caracteritza com a «indefinida» en el sentit d'il·limitada. Per la seva banda, Empèdocles sosté que no existeix un únic origen de totes les coses, sinó que l'univers és format a partir de quatre «arrels» o «rizomes» primordials: terra, aigua, aire i foc, i que el canvi el causa l'acció de dos principis metafísics: l'amor i la mort.²⁵² L'existència de quatre «elements»²⁵³ constitutius de l'univers va ser adoptada per la tradició filosòfica, i la van subscriure, amb matisos, Plató i Aristòtil,²⁵⁴ els quals van presentar concepcions pròpies de la idea de matèria primera.

Plató va desenvolupar una doble tematització de la idea de matèria. La concepció denominada pessimista de la matèria, exposada tant en el *Fedó* com a *La República*, s'inscriu en el marc de la teoria dualista que explica la relació entre el cos i l'ànima.²⁵⁵ En canvi, el que es coneix com la concepció optimista de la matèria apareix en escrits posteriors, especialment en el *Timeu*, on tracta sobre l'univers i la seva organització.²⁵⁶ A la tradició cristiana es manté la doble concepció platònica de la matèria (optimista i pessimista) que es va transmetre a l'edat mitjana a partir dels escrits d'autors com ara Macrobi, Calcidi, Boeci, Marcia Capella i Agustí d'Hipona, entre d'altres.²⁵⁷ En particular, a propòsit de la noció de «matèria primera del món», Plató sosté en el *Timeu* que el demiürg va elaborar l'univers a partir d'un model etern –l'ésser immutable i intel·ligible–,²⁵⁸ i que per fer-lo va prendre el caos originari i li va donar ordre, el va transformar en cosmos. Diu Plató:

Βουλευθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύνανται, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ

²⁵⁰ L'edició de referència pel que fa als fragments dels presocràtics és Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker / griechisch und deutsch*, 2 vol., ed. Walther Kranz, Zurich: Weidmann, 2004-2005. Tanmateix, per la consulta, citaré els textos des d'aquesta edició: Kirk - Raven - Schofield, *Los filósofos presocráticos*, cit. Sobre obre l'*àpeiron*, vegeu *Ibidem*, p. 160-177.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 137-151; 213-233.

²⁵² *Ibidem*, p. 408.

²⁵³ Aquesta denominació (*stoicheion*) és aristotèlica: Aristòtil, *Física*, 184a11; 187a26; 188b28, etc.

²⁵⁴ Plató, *Timeu*, 32b; Aristòtil, *Del cel*.

²⁵⁵ Plató, *Fedó*; *La República*.

²⁵⁶ Prenc aquestes denominacions de Francisco Tauste, «*Opus Naturae*», cit., p. 2.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 8-63.

²⁵⁸ Plató, *Timeu*, 29a. La idea de la relació entre la matèria primera i el caos la transmet, per exemple, Isidor amb les següents paraules: «Nam primum materia facta de coeli et terrae confusa atque informis, quam Graeci chaos appellant». Isidor de Sevilla, *De differentiis rerum*, 29, col. 74.

ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτο ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.²⁵⁹

La matèria primera amb la qual el demiürg va fer el cos de l'univers era caòtica i mòbil; una concepció totalment oposada a la caracterització dels estadis primer i segon de la matèria descrits en el *Sciuias*, ja que allí l'estat primigeni s'associa amb la perfecció de la creació divina i, en canvi, el segon es vincula a la corrupció de la matèria ocasionada per l'ésser humà. A més a més, els elements es troben separats i en repòs en el primer estadi de la matèria, a diferència del relat platònic i, com veurem, del bíblic.

La tercera caracterització destacada de la matèria primera a la filosofia grega és l'aristotèlica, un model que té com a punt de partida la reflexió platònica, i que era present en el segle XII per mitjà de fonts indirectes. Aristòtil va tematitzar la noció filosòfica de matèria en el marc de la teoria de l'hilemorfisme, doctrina segons la qual els cossos són formats tant d'una «matèria primera» (*hylē*) com d'una «forma substancial» (*morfē*). Així, l'Estagirita defineix la matèria primera com una *ousía* incompleta que, juntament amb la forma, constitueix el compost substancial de les coses. En conseqüència, la matèria primera és part constitutiva d'una substància, si bé no és una substància completa. Per ella mateixa sempre és únicament part d'una substància, determinable, indiferent a qualsevol forma, ja que la matèria primera no dóna determinació ni especificació al cos. No és cos, sinó constitutiva del cos, com la seva part potencial i determinable. D'altra banda, la forma substancial és la realitat que determina la indiferència i la potencialitat de la matèria, tot actuant intrínsecament en ella. Actualitza o realitza la possibilitat de la matèria en l'ordre substancial, i, per tant, és una substància simple o incompleta que, com a acte de la matèria, constitueix amb ella una substància completa.²⁶⁰

Hildegarda podria haver conegut la idea aristotèlica de la matèria i, en particular, el terme grec *hylē*, perquè era un concepte filosòfic molt estès a l'època. Aquesta noció apareix en escrits patrístics, com ara en Agustí i Ambròs,²⁶¹ i en textos filosòfics com

²⁵⁹ Plató, *Timeu*, 30a, trad. cat. cit., p. 71-72: «El déu, volent que totes les coses fossin bones i que, fins on fos possible, no hi hagués res de dolent, agafà tota la massa visible que hi havia, que no tenia repòs, sinó que es movia sense ordre ni concert, i ho reduí a un ordre a partir del desordre, ja que estimava que aquell és en qualsevol cas millor que aquest».

²⁶⁰ Segons Aristòtil existeix un altre tipus de matèria, denominada «matèria segona», ja constituïda en la seva pròpia espècie i que encara és en potència de rebre altres determinacions accidentals.

²⁶¹ Agustí d'Hipona l'empra al *De natura boni* (18) i Ambròs a l'*Hexameron* (I, 1). El terme *hylē* apareix reiteradament en el *Contra Faustum* d'Agustí, i també apareix també, en nombroses ocasions, en un escrit anterior: l'*Adversus Arium* del retòric, teòleg i filòsof neoplatònic Gai Mari Vitorí (s. IV).

ara l'*Asclepius*,²⁶² el comentari al *Timeu* de Calcidi²⁶³ i el comentari al *Somnium Scipionis* de Macrobi.²⁶⁴ Així mateix, apareix en textos del període carolingi.²⁶⁵ Al segle XII, Teodoric de Chartres indica que els filòsofs antics utilitzaven el terme *hýlē* per parlar de la matèria, i Bernat de Chartres i Guillem de Conches reflexionen sobre la idea de matèria a partir dels textos platònics.²⁶⁶ Per la seva banda, Bernat Silvestre empra a la *Cosmographia* la noció *Yle* per designar un dels principis actius de la natura, descrits en forma de personificacions femenines.²⁶⁷ Una de les fonts més accessibles per a Hildegarda hauria estat Honori d'Autun, qui empra el terme en el seu *De imagine mundi*.²⁶⁸ Gilbert de la Porrée (1076-1154), en el seu comentari al *De Trinitate* de Boeci, cita el terme grec *hýlē* juntament amb la seva traducció llatina, *silva*, i afegeix que «és la mateixa primera matèria a la qual Plató anomena receptacle».²⁶⁹ Frases com aquestes mostren que, prèviament a la difusió de les obres físiques d'Aristòtil, les idees platòniques i peripatètiques sobre la matèria primera eren en certa manera assimilades.

En el *Sciuias*, Hildegarda no empra el terme *hýlē*,²⁷⁰ sinó l'expressió *mundi prima materia*, i la seva concepció de la matèria primera no coincideix amb l'aristotèlica.

²⁶² Hermes Trismegist, *Asclepius*, II, 1, 14. Sobre la possible relació d'Hildegarda amb aquest text, vegeu Peter Dronke, «Hildegard of Bingen as Poetess and Dramatist», dins: *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry, 1000-1150*, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 169-179; trad. cast.: *La individualidad poética en la Edad Media*, intr. Francisco Rico, trad. Ramón Berga Rossell, Madrid: Alhambra, 1981, p. 162-199; 158, n. 11. Vegeu també Patrizia Castelli, «Temi ermetici in Ildegarda di Bingen», dins: Grazia Vailati Schoenburg Waldenburg (ed.), *La Miniatura italiana in età romanica e gotica: atti del I Congresso di storia della miniatura italiana: Cortona 26-28 maggio 1978*, Florència: Olschki, 1979, p. 283-318.

²⁶³ Calcidi, *Commentarius*, 268, p. 273: «*Necessitatem* porro nunc appellant hýlen, quam nos latine silvam possumus nominare, ex qua est rerum universitas eademque patibilis natura, quippe subiecta corpori principaliter, in qua qualitates et quantitates et omnia que accidunt proveniunt; quae cum a natura propria non recedat, diversis tamen et contrariis speciebus eorum quae intra se recipit formisque variatur». Aquest passatge el comenta Guillem de Conches, *Glosae super Platonem*, II, 156, ed. Édouard Jeuneau, (CCCM, 203), Turnhout: Brepols, 2006, p. 281, l. 7. Sobre la fortuna d'aquestes nocions a l'edat mitjana i, en particular, sobre la recepció en autors chartrians, vegeu Irene Caiazza, «La materia nei commenti al *Timeo* del secolo XII», *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 7 (2007), p. 245-264.

²⁶⁴ Macrobi, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 12, 11: «haec est autem hyle, quae omne corpus mundi quod ubicumque cernimus impresa formavit».

²⁶⁵ Peter Dronke, «Problemata hildegardiana», cit., p. 112.

²⁶⁶ Teodoric de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 24.

²⁶⁷ Vegeu *infra*, p. 206, n. 283.

²⁶⁸ Honori d'Autun, *De imagine mundi*, I, III, cit., col. 121c: «Elementa dicuntur, quasi hyle, ligamenta, ὕλη autem est materia, ex quibus constant omnia, scilicet, ignis, aer, aqua, terra». Aquest llibre hauria pogut ser a la base de la conceptualització de l'analogia de l'ou còsmic per part d'Hildegarda, com he indicat *supra*, p. 163.

²⁶⁹ Gilbert de la Porrée, *Commentaria in Librum De Trinitate*, PL 64, col. 1269b.

²⁷⁰ El terme apareix únicament en el *BHCC* («Capitula», <2>, p. 4), obra pseudo-hildegardiana, com indica Moulinier (vegeu *supra*, p. 23, n. 18). Quan la major part de la crítica creia que el *Cause et cure* era un escrit d'Hildegarda, Singer sostenia que la utilització de la noció *hýlē* feia palesa la influència aristotèlica, per mitjà, en concret, de Bernat Silvestre. Per la seva banda, Schipperges assenyalava que el terme *hýlē* (i també el de *genitura*; *BHCC*, I, <47>, p. 46, l. 2) era de procedència aristotèlica, si bé la seva ubicació als marges del manuscrit indicava que era una interpolació posterior i no pas una anotació d'Hildegarda.

Recordem que tant la concepció platònica com l'aristotèlica de la matèria es van transmetre a l'edat mitjana, i que a la tradició cristiana les concepcions filosòfiques de la matèria van interferir amb la descripció bíblica recollida en el Gènesi:

In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas.²⁷¹

Una de les qüestions problemàtiques en la lectura exegètico-filosòfica del Gènesi era el vincle entre la matèria primera i els elements constitutius de l'univers material. Sobre l'esmentat vincle tracta Pere Llombard, qui descriu la matèria primera com la barreja confusa dels quatre elements i la caracteritza com a «rude i informe».²⁷² Com Pere Llombard, Hildegarda concep la *prima materia* com a un compost integrat pels quatre elements, però, a diferència d'aquell, sosté que la matèria, en el seu estadi inicial, es troba en repòs i que serà en la formació efectiva de l'univers quan es produirà la barreja dels elements. Per tant, en conclusió, en el *Sciuias* la matèria primera es caracteritza com la substància amb la qual Déu va crear l'univers, i, a diferència de la tradició grega i bíblica, Hildegarda no la caracteritza com una massa informe i caòtica, sinó com una substància formada pels quatre elements clarament diferenciats i en repòs.

D'altra banda, l'autora empra aquesta noció també en obres posteriors, a partir de les quals podem advertir que la concepció de la matèria primera que mostra en el *Sciuias* es va desenvolupar posteriorment. D'una banda, en el *LDO*, quan aborda la temàtica dels dies de la creació, Hildegarda fa exegesi del passatge del Gènesi citat més amunt. En el comentari, es mostra més pròxima al relat bíblic i sosté que «Déu va crear el cel i la terra, és a dir, la matèria primera», i que «a la creació del món les criatures van sorgir ordenadament, una després de l'altra, de la matèria primera».²⁷³ A diferència

Peter Dronke va contradir les hipòtesis de Singer i de Schipperges, i va sostenir que l'autora no hauria pres el concepte necessàriament de l'obra d'Aristòtil, ja que el terme *hylē* apareix en molts altres escrits de la tradició. A més a més, Dronke nega la influència de la *Cosmographia*, si bé, al meu entendre, no fonamenta la seva opinió. Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. xcvii; Charles Singer, «The Visions of Hildegard von Bingen», cit., p. 220, 237; Heinrich Schipperges, «Einführung» a Hildegard von Bingen, *Heilkunde*, trad. Heinrich Schipperges, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1992 (1a ed. 1957), p. 9-46; 41; Peter Dronke, «Problemata hildegardiana», cit., p. 112-114.

²⁷¹ Gn 1,1-2: «Al principi, Déu va crear el cel i la terra. La terra era caòtica i desolada, les tenebres cobrien la superfície de l'oceà, i l'Esperit de Déu planava sobre les aigües».

²⁷² Pere Abelard, *Sententiarum libri quatuor*, II, 12, 2: «Alii uero hoc magis probauerunt atque asseruerunt, ut *primum materia rudis atque informis*, quatuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens, creata sit» (les cursives són meves).

²⁷³ Cito dos fragments més extensos dels passatges esmentats. *LDO*, II, 1, xxiii, p. 291, l. 20-21: «Sed sicut in *creatione mundi creatura post creaturam de prima materia ordinate processit*, ita homo deberet

del *LDO*, en el *Sciuias* la referència al passatge bíblic no és explícita, si bé la tematització de la *prima materia* hi al·ludeix necessàriament. D'altra banda, el concepte *prima materia* apareix a l'epístola que va adreçar als prelats de Magúncia, on l'empra en un sentit de caire aristotèlic, en tant que la matèria primera es mostra com una massa informe a la qual el *Fiat* de Déu imprimeix la forma:

Ipse etiam omnia noua facit, quia, ut ex prima materia omnes creature per uerbum Dei scilicet «Fiat» procedendo illuminate sunt, et sicut primus homo de limo formatus spiraculo uite in carnem et sanguinem mutatus est, sic etiam homo peccator per misericordiam Filii Dei.²⁷⁴

En aquest passatge apareix també la idea de la matèria primera com la massa informe (comparada amb el fang del qual Déu va formar l'ésser humà) que és l'origen material de totes les criatures, i a la qual l'alè de vida dóna forma. Per tant, com podem observar, la concepció de la matèria primera en els escrits tardans d'Hildegarda és molt més afí al relat bíblic que no pas en el *Sciuias*, on desenvolupa una concepció pròpia, amb aspectes diferencials respecte de la tradició filosòfica i de l'exegesi bíblica.

La segona temàtica que analitzaré és el sentit teològic de l'expressió *prima materia* que trobàvem en els versos del *Sciuias* citats a l'inici del present apartat. En aquell passatge l'autora estableix un paral·lelisme entre Eva, qui va alterar la *prima materia* constitutiva del medi edènic, i Maria, la *lucida materia* en què Déu va «exhalar» la Paraula i va engendrar Jesús. Les comparacions entre aquestes dues figures –representacions polaritzades de la feminitat segons la mentalitat dominant– eren habituals a l'època. Es tracta d'un *topos* que, en el cas d'Hildegarda mereixeria un estudi a part,²⁷⁵ i del qual aquí indicaré únicament l'associació que l'autora estableix entre Eva i Maria, d'una banda, i el concepte *materia* i les idees de *mater* i *matrix*, de l'altra.²⁷⁶ Associacions com aquestes mostren que, per a l'autora, existeix un component

per bona desideria de uirtute in uirtutem ascendere, ut eum in prima creatione institui»; *LDO*, II, 1, XVIII, p. 287, l. 1-5: «In principio incipientis temporis, cum Deus per uerbum suum omnia crearet, *creauit celum et terram, id est primam materiam*, in qua omnis celestis et terrestis creatura per uerbum Dei processura latuit» (les cursives són meves).

²⁷⁴ *EPT*, 373, p. 128, l. 64-67: «Llavors aquell [Déu] les va fer totes de nou, i les va il·luminar de la mateixa manera com des de la matèria primera totes les criatures sorgien pel verb de Déu (o *Fiat*). I tal i com el primer ésser humà va ser format del fang, i va ser transformat amb l'alè de vida en la carn i en la sang, així mateix també [es transforma] el pecador, gràcies a la misericòrdia del Fill de Déu».

²⁷⁵ Vegeu, entre d'altres, Elisabeth Gössmann, «Zur theologischen Bedeutung der Mutterschaftssymbolik bei Hildegard von Bingen», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 99-116

²⁷⁶ L'observació és de Barbara Newman (ed.), *Symphonia*, cit., p. 39 i 272.

essencialment femení en l'origen de l'univers i de la vida. En particular, segons Hildegarda, Eva va alterar la matèria primera amb què Déu va crear el món, i a través de Maria va tenir lloc un nou ordre universal que s'inaugurà amb el naixement de Jesús, engendrat a la seva matriu.²⁷⁷ Certament, l'imaginari que Hildegarda construeix al voltant d'Eva i Maria no només té a veure amb la matèria, sinó amb la concepció de la natura. De fet, utilitza metàfores naturalistes per parlar, sobretot, de la figura de Maria.

La concepció hildegardiana de Maria s'inscriu en el context teològic-religiós del segle XII, moment en què la devoció mariana va cobrar una gran rellevància. En aquell període es va configurar la iconografia de l'arbre de Jesè,²⁷⁸ fruit de l'interès per la genealogia de Jesús i, en conseqüència, per la de Maria. Hildegarda es fa ressò d'aquella imatge a dues cançons de la *Symphonia*, on descriu Maria com la branca que s'alimenta de la «verdor» de la natura creada per Déu.²⁷⁹ Per mitjà de la *uiriditas*, noció que podem definir com la força de la verdor (*Grünkraft*) o l'energia de la natura,²⁸⁰ Maria engendra el seu plançó, Jesús, en el moment en què la divinitat il·lumina la seva ment. Escriu:

O tu, suavissima uirga frondens de stirpe Iesse,
o quam magna uirtus est
quod diuinitas in pulcherrimam filiam aspexit,
sicut aquila in solem oculum suum ponit,
cum supernus Pater claritatem Virginis attendit
ubi Verbum suum in ipsa incarnari uoluit.

Nam in mystico mysterio Dei illustrata mente Virginis mirabiliter clarus
flos ex ipsa Virgine exiuit.²⁸¹

L'engendrament de la Paraula que és Crist té, com veiem, un component intel·lectual en tant que Déu fecunda el ventre de Maria a través de la ment d'aquesta;

²⁷⁷ La temàtica de l'engendrament va ser motiu de representació a la miniatura del *Sciuias* [Là. 20] que plasma la descripció hildegardiana de l'engendrament de l'ànima humana: *Sciuias*, I, 4, p. 159-171. La representació en qüestió apareix a la secció esquerra de la miniatura.

²⁷⁸ Is 11,1-2.

²⁷⁹ *Symphonia*, 18, p. 394; 20, p. 397-399: «O uirga mediatrix» i «O uirga ac diadema».

²⁸⁰ Sobre aquest concepte, central en el pensament de l'autora: Gabriele Lautenschläger, «“Viriditas”. Ein Begriff und seine Bedeutung», dins *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten*, cit., p. 224-237.

²⁸¹ *Sciuias*, I, 13, I, p. 615, l. 51-58: «Suavíssima filla, com l'ull de l'àguila mira el Sol / quan el Pare celestial va descobrir / el diàfan fulgor d'una verge / on va voler que es fes carn la seva Paraula. // Mira que pel místic secret del Senyor es va il·luminar la ment de la verge i una flor de llum va brotar, oh meravella, de les seves entranyes». He consultat la trad. cat.: *Concert de l'harmonia*, cit., p. 35.

una idea que l'autora transmet, també, amb l'expressió *lucida materia*. A partir de l'anàlisi dels fragments citats, cal assenyalar que amb la caracterització teològico-cosmològica de les figures d'Eva i Maria, Hildegarda tracta sobre la dimensió femenina de la natura, una qüestió que ja era present a les cultures ancestrals i de la qual es van fer ressò alguns dels seus coetanis, com ara Bernat Silvestre i Alà de Lilla. En particular, en el segle XII les personificacions femenines van constituir un motiu filosòfic i literari molt recurrent, i es van emprar freqüentment per representar les virtuts i les arts liberals,²⁸² així com també diverses nocions filosòfiques. Bernat Silvestre, per exemple, a la seva *Cosmographia* dóna vida a nocions filosòfiques abstractes a través de les personificacions femenines de *Natura*, *Urania*, *Physis*, *Noys*, *Yle* i *Silva*.²⁸³ Per la seva banda, Alà de Lilla desenvolupa en el seu *De planctu naturae* una al·legoria al voltant de la idea personificada de la natura. Les figures femenines tenen també una gran presència en l'imaginari d'Hildegarda: a més a més de l'ànima humana i les virtuts, hi trobem personificacions com ara *Ecclesia*, *Sinagoga* i *Sapientia*.²⁸⁴

Eva i Maria, la Sinagoga i l'Església, formen una doble díade que és determinant a la història de la cristiandat, assenyala Hildegarda. Maria no és la contrafigura d'Eva, sinó la porta que va obrir a la cristiandat una nova realitat, esdevinguda amb el naixement del seu fill. En tant que mare de Jesús, Maria es converteix en la mare de la cristiandat, un conjunt que es troba reunit en el cos de l'Església, tal i com es plasma en el *Sciuias* i a la miniatura corresponent [Là. 21]. Es tracta de figures que concep, de manera anàloga a les virtuts,²⁸⁵ com a instàncies mediadores entre la divinitat i la humanitat. El concepte de mediació, pel que fa a la seva cosmologia,²⁸⁶ s'entén com el mecanisme animat que procura l'harmonia universal, com en el cas dels astres que intervenen en la distribució i la regulació de l'influx de l'element igni en l'univers; sense la seva mediació, l'energia beneficiosa del foc brillant resultaria destructiva. Les figures mediadores són actives durant tota la història de la salvació, al llarg de la qual els esdeveniments es van succeint al mateix ritme que la matèria es transforma.

²⁸² Marie-Thérèse D'Alverny, «La Sagesse et ses sept filles», cit., p. 151.

²⁸³ Bernat Silvestre, *Cosmographia*, I, cit., p. 97. Vegeu Peter Dronke, «Bernardus Silvestris, Natura, and Personification», dins: *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, cit., p. 63-78.

²⁸⁴ Newman sosté que aquestes personificacions femenines són les «deesses» del cristianisme, i vincula el fenomen amb els corrents de renovació espiritual. Barbara Newman, *God and the Goddesses. Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Filadèlfia (PA): University of Pennsylvania Press, 2003.

²⁸⁵ La temàtica de les virtuts apareix a totes les obres d'Hildegarda, especialment en el *LVM* i en l'*OV*.

²⁸⁶ La idea de mediació –que tematitza bàsicament en femení– és fonamental per entendre el rol d'Hildegarda (mediadora de la «veu del cel») com a profeta, així com la seva concepció de la realitat en clau cosmològica i política. Amb el seu paper, que va exercir en l'enfrontament entre papat i imperi, posa en valor una eina poc valorada a la seva època en la resolució de conflictes, i ho fa en l'àmbit polític.

3.2. Del paradís al món caduc: els estadis primer i segon

A la segona visió de la primera part del *Sciuias* Hildegarda presenta l'estadi inicial de la matèria, corresponent a la realitat edènica i previ a la creació de l'univers material. Es tracta d'una concepció que posa de manifest un pensament autònom per part de l'autora respecte del relat de les sagrades escriptures. Tanmateix, si bé la seva concepció no contradiu directament el relat bíblic —ja que, d'haver estat així, el pontífex no hauria aprovat el *Sciuias*—, sí que n'ofereix una interpretació particular. Tot seguit recordarem a grans trets els principals episodis de la narració del Gènesi per tal d'indagar, a continuació, els camins exegetics que explora l'autora del *Sciuias*.

En l'inici del Gènesi es relata la creació del món en sis dies: el primer dia Déu va crear la llum, la va separar de les tenebres, i així va fer el dia i la nit; el segon va fer el firmament i va separar les aigües inferiors de les superiors;²⁸⁷ el tercer va fer la terra i els seus continents, i la terra es va omplir de vegetació; el quart dia va fer el Sol, la Lluna i les estrelles; el cinquè, de les aigües van sorgir animals marins i alats; el sisè, la terra es va omplir d'animals domèstics, feréstecs i bestioles, i finalment va crear l'home i la dona a imatge seva, «segons semblança» seva;²⁸⁸ el setè dia Déu va reposar.²⁸⁹ Després d'haver fet la terra i el cel, però quan encara «no hi havia cap matoll ni havia nascut l'herba»,²⁹⁰ Déu modelà l'home de la pols de la terra i «plantà un jardí a l'edèn, a la regió d'orient».²⁹¹ Finalment, Déu va ubicar l'home i la dona en el paradís, i quan tots dos van ser expulsats a causa del pecat, «va posar a l'orient de l'edèn els querubins amb la flama de l'espasa fulgurant per a guardar el camí de l'arbre de la vida».²⁹² Després de

²⁸⁷ El tema de les aigües supracelèstes va ser una qüestió problemàtica per a les interpretacions del Gènesi des del punt de vista de la filosofia natural d'arrel grega.

²⁸⁸ Com va assenyalar la Dra. Adriana Valerio (Universit  degli Studi di Napoli Federico II) a la conferència «Ribelli di Dio. Donne e Bibbia tra mito e storia» (Facultat de Filosofia, UB, 24 de novembre de 2014), si bé el fragment m s dif s sobre la creació d'Eva  s Gn 2,22 («De la costella que havia pres a l'home, el Senyor-Déu va fer-ne la dona, i la present  a l'home»), la *Biblia* conté una altra concepció de la creació de la dona que, sorprenentment, va tenir una escassa presència a la tradició exegetica i teol gica. Es tracta d'un passatge del anterior, Gn 1,27, on podem llegir: «Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de D u, cre  l'home i la dona».

²⁸⁹ La narració dels dies de la creació es troba a Gn 1,1-2,4.

²⁹⁰ Gn 2,4-6. Cito un fragment més extens: «In die quo fecit Dominus terram et caelum omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnisque herba regionis, priusquam germinaret; non enim pluerat Dominus Deus super terram, et homo non erat, qui operaretur humum, sed fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae». Cal assenyalar aquí que sembla existir una contradicció entre aquest passatge respecte de la descripció del tercer dia de la creació (Gn 1,9-13), i que fa que no quedi clar en quin moment va emergir la vegetació a la terra. Segons el Gènesi, sembla ser que la terra primer era àrida, al tercer dia va germinar, i en el paradís va florir. Després de l'expulsió, D u tanca les portes del paradís, i la terra torna a ser àrida com a l'inici.

²⁹¹ Gn 2,8: «Et plantavit Dominus Deus paradysum in Eden ad orientem».

²⁹² Gn 3,24: «[...] collocavit ad orientem paradisi Eden cherubim et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae».

l'expulsió d'Adam i Eva d'aquest indret paradisiac situat a l'orient, l'única referència a l'indret que habiten és la terra en el sentit més literal (*humum*): «Llavors el Senyor-Déu va expulsar l'home del jardí de l'edèn, perquè treballés la terra d'on havia estat tret».²⁹³ En conseqüència, l'ordre esquemàtic dels factors segons el relat del Gènesi és el següent: en primer lloc, Déu va crear l'univers material, l'home i la dona, després va plantar el paradís, els va col·locar allí la parella, que finalment va ser expulsada a causa del pecat. El paradís va quedar tancat en un indret oriental.

En el *Sciuias* el motiu bíblic de la creació es descriu amb una distància palpable. En el comentari a la segona visió Hildegarda caracteritza el primer estadi de la matèria com un «indret idíl·lic»²⁹⁴ o «jardí de les delícies»,²⁹⁵ i el descriu com una realitat material, feta per Déu en el període inicial de la creació, i alhora espiritual, és a dir, un estat en el qual l'ànima humana manté una connexió directa amb la divinitat. En un passatge del comentari, que duu per títol «Sobre la preciositat del paradís, que és el suc i el vigor de la terra, com l'ànima del cos»,²⁹⁶ descriu el paradís com segueix:

Sed paradus est locus amoenitatis, qui floret in uiriditate florum et herbarum et deliciis omnium aromatum, repletus optimis odoribus, dotatusque in gaudio beatarum animarum, dans fortissimum sucum aridae terrae, quia fortissimam uim terrae tribuit, uelut anima corpori uires praebet, quoniam ipse paradus in umbra et in perditione peccatorum non obscuratur.²⁹⁷

L'autora al·ludeix aquí, a la segona visió del *Sciuias*, a un ordre de la matèria que sembla ser ja l'univers material (la terra, de fet), malgrat que la constitució de l'univers material es relata posteriorment, a la tercera visió del llibre. Certament, si interpretem el *Sciuias* en paral·lel amb el relat del Gènesi, la formació de l'univers material descrit a la tercera visió és correspondria amb el relat dels dies de la creació. I aquí rau un primer distanciament d'Hildegarda respecte de la literalitat de les escriptures, ja que l'autora identifica com a obra de Déu aquell primer moment de la creació en què la matèria

²⁹³ Gn 3,23: «Emisit eum Dominus Deus de paradiso Eden, ut operaretur humum, de qua sumptus est».

²⁹⁴ *Sciuias*, I, 2, xxvi, p. 31, l. 652: «locum amoenitatis».

²⁹⁵ *Sciuias*, I, 2, ix, p. 18, l. 215: «horto deliciarum»; xxvii, p. 32, l. 669: «loco deliciarum».

²⁹⁶ *Sciuias*, I, 2, xxviii, p. 32, l. 672-673: «DE AMOENITATE PARADISI QVAE SVCVM ET VIM TERRAE TRIBVIT VT ANIMA CORPORI».

²⁹⁷ *Sciuias*, I, 2, xxviii, p. 32, l. 674-680: «El paradís és un indret idíl·lic, que floreix en la ufanor de les flors i en la verdor de les herbes, en la delícia de tots els aromes, ple tot ell de les millors olors, replet de l'alegria de les ànimes benaurades. Brinda una poderosa saba a la terra àrida i un vigor fecund, tal i com l'ànima enforteix el cos; perquè el paradís no s'ha enfosquit a causa de l'ombra i la perdició dels pecadors».

s'associava amb un estat de perfecció, quan encara no havia estat corrompuda. En canvi, per a Hildegarda el món caduc és un estadi de la matèria mancat de la perfecció dels orígens –si bé és concebut també com a instrument de salvació. En contrast, segons el Gènesi la perfecció és present en els set dies de la creació divina.

En relació amb la qüestió dels elements Hildegarda introdueix un aspecte que no queda recollit a la *Bíblia*. A la descripció de la segona visió, assenyala que en el primer estadi de la matèria els elements existien com quatre substàncies separades i immòbils, i així es representen a les quatre cantonades de la miniatura corresponent [Làm. 19]. A continuació, segons afirma, els elements que formaven l'edèn van entrar en commoció:

*Quo facto lucidissimus splendor eandem regionem circumdedit, et ita omnia elementa mundi, quae prius in magna quiete constiterant, in maximam inquietudinem uersa horribiles terrores ostenderunt.*²⁹⁸

La commoció dels elements va desencadenar una situació terrible, que l'autora interpreta com l'oposició de la creació vers l'ésser humà, en tant «que la creació, sotmesa a l'ésser humà per servir-lo, se li va girar en contra quan ell es va rebel·lar contra Déu en el jardí de les delícies».²⁹⁹ En el moment precís de l'expulsió del paradís, els elements es van corrompre i Déu va resguardar amb la seva llum aquell indret de perfecció. Així ho explica la *uox de caelo* a Hildegarda:

Sed, ut uides, Adam et Eua de paradiso expulsis *lucidissimus splendor eandem regionem circumdedit*: quoniam illis ob transgressionem suam locum amoenitatis exeuntibus, potentia diuinae maiestatis omnem maculam totius contagionis ab eodem loco segregans, eum ita sua claritate muniuit ne amodo ulla contrarietate tangeretur.³⁰⁰

És aquesta, com hem vist, una idea present en el Gènesi. Tanmateix, en d'altres passatges Hildegarda caracteritza el paradís com un indret que, tot i estar reclòs, no ho

²⁹⁸ *Sciuias*, I, 2, p. 13, l. 65-69: «Vet aquí que una resplendor lluminosa va embolcallar aquesta regió i, a l'instant, tots els elements del món, que fins llavors havien romàs en una gran quietud, van caure en la commoció més terrible, desencadenant horrors espantosos».

²⁹⁹ *Sciuias*, I, 2, XXVII, p. 32, l. 669-671: «Quia homo in loco deliciarum Deo rebellis exstitit, idcirco et cratura illa quae homini in seruitio subiecta fuit se homini opposuit».

³⁰⁰ *Sciuias*, I, 2, XXVI, p. 31-32, l. 650-655: «Com veus, després que Adam i Eva van ser expulsats del paradís, una resplendor lluminosa va embolcallar aquella regió: perquè, mentre que a causa de la seva desobediència abandonaven el jardí de les delícies, el poder de la divina majestat, esborrant tota empremta de sordidesa que en ell hi hagués quedat, el va fortificar amb la seva llum per tal de preservar-lo intacte en endavant».

està en termes absoluts, sinó que presenta porositats que el poden connectar, tant en el vessant físic com en l'espiritual, amb l'univers material i amb l'ànima humana. En l'ordre de la matèria, el *Sciuias* descriu de quina manera els elements originaris van constituir el món caigut quan van entrar en commoció. En conseqüència, entre el primer i el segon estadi de la matèria es produeix un procés de transformació, però també existeix, d'alguna manera, un punt d'unió entre la realitat edènica i el món caigut. En el paradís els elements existien *in magna quiete*, un estat de quietud que no es donarà novament fins al final dels temps, moment en què tots els elements seran purificats.³⁰¹

Pel que fa al vessant espiritual, Hildegarda considera que l'estat de perfecció originari de l'ànima humana es va perdre amb l'expulsió del paradís, però també sosté que existeixen vies que connecten l'ànima humana amb el seu estadi primigeni. Al final del *Sciuias* afirma que Adam va perdre la *uox*, la *rationalitas* i la *scientia* originals, les quals harmonitzaven amb els àngels i la pròpia divinitat.³⁰² Segons l'autora és possible que l'ésser humà accedeixi momentàniament, per mitjà de les virtuts i els cants de lloances, a l'estat espiritual originari en què manté una connexió harmònica amb la divinitat.³⁰³ Per tant, tot i que a la citació anterior descriu el paradís com un indret impermeable després de l'expulsió, en d'altres passatges del *Sciuias*, en canvi, presenta els límits del paradís com quelcom permeable i, així mateix, desenvolupa una concepció particular de la presència física i espiritual de la realitat edènica en el món caigut.

Després de l'estadi edènic es va esdevenir el segon estadi de la matèria: el món caduc. Aquest és el medi en el qual transcorre pròpiament la història de la cristiandat. Com hem vist, Hildegarda associa l'esmentat estadi amb l'univers material, de figura oval i composició elemental [Làm. 15],³⁰⁴ i al bell mig de les forces de la creació es troba l'ésser humà, des d'on governa els elements.³⁰⁵ El present estadi es correspon amb la peregrinació de l'ànima humana envers la salvació –entesa com l'ànima individual de cada fidel–, i inclou la concepció que Hildegarda tenia de la història de la cristiandat i, alhora, de la seva època. L'autora articula aquesta concepció per mitjà dels anomenats «regnes del món», un dels principals exponents del relat profètic hildegardià, i que es relaciona directament amb la seva cosmologia.

³⁰¹ *Sciuias*, III, 12, p. 604, l. 37: «omnia elementa purgata sunt»

³⁰² *Sciuias*, III, 13, XIII-XIV, p. 631-632.

³⁰³ Vegeu el subapartat 2.2.4 del tercer capítol.

³⁰⁴ S'analitza aquí el segon estadi de la matèria des del punt de vista de les nocions de temps, història i teleologia. Per a una anàlisi de la constitució material de l'univers material vegeu *supra*, p. 141-169.

³⁰⁵ Vegeu la comparació entre el *Sciuias* i el *LDO* relativa a aquesta qüestió en el subapartat 3.3.1 del quart capítol.

El segon estadi de la matèria, sosté, és format per cinc etapes que representa al·legòricament com cinc «bèsties». Es tracta de les «cinc cruentes edats dels regnes d'aquest món»³⁰⁶ i les seves figuracions són el gos, el lleó, el cavall, el porc i el llop, respectivament.³⁰⁷ Els animals tenen una presència especial a l'obra d'Hildegarda de Bingen, i la seva tematització recorda la caracterització moralitzant dels animals típica dels bestiaris medievals,³⁰⁸ tant en l'esmentat passatge del *Sciuias* com a la descripció al·legòrica dels vents que trobem al *LDO*. La descripció dels animals ocupa també un lloc destacat a la seva *Physica*, on els agrupa en funció de l'element amb el qual són en contacte i on mostra tant la seva concepció biològica com moralitzant. En el *LDO* –una obra, recordem escrita després de la *Physica*– la caracterització biològica del animals posa de manifest l'interès d'Hildegarda per una aproximació naturalista als éssers vius que li permet l'elaboració posterior d'un relat al·legòric menys estereotipat i més afí a la realitat natural. El mateix procediment es palesa a la seva descripció cosmològicoprofètica de l'univers, és a dir, un coneixement més profund de la realitat natural farà possible una millor interpretació dels signes que Déu manifesta a través de la seva obra per anunciar la segona vinguda del messies.³⁰⁹ En tots dos casos –si bé el que interessa finalment a l'autora és el missatge profètic i els estrats de significat de l'al·legoria– aquest fet es compatible amb una aproximació naturalista a la realitat física.

A l'angle superior esquerre de la miniatura [Làm. 23] corresponent a la visió dels cinc regnes del món, apareixen les cinc bèsties esmentades lligades amb cordes a cadascun dels cims muntanyosos que l'autora descriu a la visió.³¹⁰ El «gos de foc» representa la primera edat del món, temps en què els éssers humans «creuran que s'assemblen al foc, però no cremaran en la justícia del Senyor».³¹¹ El «lleó de color de coure» representa la segona edat, en la qual Hildegarda situa les lluites mancades de motivació divina, i el seu color simbolitza el presagi de l'ensorrament del regne secular

³⁰⁶ *Sciuias*, III, 11, I, p. 578, l. 142-143: «DE QVINQVE FEROCISSIMIS CVRSIBUS TEMPORALIVM REGNORVM».

³⁰⁷ *Sciuias*, III, 11, I-VI, p. 578-580.

³⁰⁸ Victoria Cirlot, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de occidente*, cit., p. 113-144.

³⁰⁹ Vegeu la citació bíblica (Jl 3,1-5) *infra*, p. 217, n. 342. Per a Hildegarda, cal distinguir clarament entre, d'una banda, la interpretació profètica dels signes manifestos per la divinitat –ortodoxa i necessària– i, de l'altra, els «auguris» proferits pels astròlges –pagans i herètics, recollit també a 2 Re 23,5–, tal i com afirma a *Sciuias*, I, 3, XXVII, p. 56-57, l. 5554-563: «Sed errorem huius peruersitatis, scilicet quod signa actuum tuorum in stellis aut in igne aut in auibus seu in alia huiusmodi creatura quaeris, amplius nolo tolerare; quoniam omnes isti qui errorem hunc diabólica suasionem primam adinuenerunt Deum contemnentes [...] quapropter nolo ut amplius hunc errorem auguriandi excercas, sed ut in me aspicias».

³¹⁰ *Sciuias*, III, 11, VII, p. 580.

³¹¹ *Sciuias*, III, 11, II, p. 578.

i el desànim que això causarà.³¹² El «cavall pà·lid» és la imatge de la tercera edat, quan els cràpules saltaran per sobre de les obres de virtut i els regnes territorials es partiran i s'arruïnaran.³¹³ El «porc negre» representa el penúltim estadi, en el qual els «prínceps» provocaran molts «cismes».³¹⁴ Finalment, el «llop gris» mostra el moment de la rapinya i de la tribulació ocasionada per l'adveniment del final dels temps.³¹⁵ Segons Hildegarda totes aquelles bèsties miraven cap a occident, punt cardinal on s'ubica el sentit caduc de la vida i de la temporalitat.³¹⁶ La «veu del cel» li mostra el mestratge de la present visió:

Quamuis omnia quae in terra sunt ad finem suum tendant, ita quod mundus in defectu uirium suarum positus ad exitum suum multis aerumnis et calamitatibus oppressus incuruetur, tamen sponsa Filii mei tam a praenuntiis *filii perditionis* quam ab ipso perditore in filiis suis multum impugnetur, cum ipsa in fine saeculorum robustior et ualidior exurgens pulchrior et clarior reddatur, quatenus hoc modo ad amplexus dilecti sui suauius et dulcius procedat. Quod et haec uisio quam cernis mystice designat.³¹⁷

Profeta cautelosa, Hildegarda no va determinar en el *Sciuias* quan tindria lloc «l'eclipsi del món», ja que això únicament ho pot saber Déu.³¹⁸ La qüestió que pròpiament ocupava Hildegarda en qualitat de profeta era la interpretació dels signes a través dels quals Déu manifesta la proximitat de l'adveniment d'un *nouissimo tempo*³¹⁹ al final dels temps, en el qual es produirien dues transformacions ulteriors de la matèria. Però, abans de tractar sobre els darrers estadis de la matèria, cal que continuem analitzant l'onzena visió de la tercera part del *Sciuias*. En particular, la figura de l'Anticrist, anomenat també *filius perditionis* i *filius iniquitatis* i representat com a una figura monstruosa que apareix en el lloc del pubis de la personificació femenina de

³¹² *Sciuias*, III, 11, III, p. 578-579.

³¹³ *Sciuias*, III, 11, IV, p. 579.

³¹⁴ *Sciuias*, III, 11, V, p. 579.

³¹⁵ *Sciuias*, III, 11, VI, p. 579.

³¹⁶ *Sciuias*, III, 11, VI, p. 580, l. 193-194.

³¹⁷ *Sciuias*, III, 11, I, p. 578, 144-153: «Malgrat que tot el que hi ha a la terra tendeixi vers la seva fi, i el món, mancat de forces, emmalalteixi, oprimat per innumerables trencaments i calamitats enfilant el seu ocàs, l'esposa del meu fill, exhausta per la lluita dels seus fills vers els heralds del *fill de la perdició* i de l'impriadós, no sucumbirà per molt que la combatin, ja que quan arribi la fi dels segles s'aixecarà, plena d'una força renovada i de vigor, més bonica i diàfana, i així, vessant de dolçor i suavitat, caminarà cap al braç del seu Estimat: això apareix místicament a la visió que contemples».

³¹⁸ *Sciuias*, III, 11, XLI, p. 600, l. 827-830: «Sed post casum illius impii, quando nouissimus diez in solutione mundi occurrat, mortales homo non quaerat, quia eum scire non poterit: quoniam eum Pater in abscondito secreti eum seruauit».

³¹⁹ *Sciuias*, III, 11, XX, p. 587, l. 411.

l'Església [Làm. 23 i 21],³²⁰ a la qual Hildegarda concep com la víctima de les accions d'aquell.³²¹ Després de caracteritzar les dues figures, Hildegarda introdueix en el comentari a la visió, una reflexió sobre el seu període històric:

in sex diebus perfectit Deus opera sua. Quinque dies quinque numeri saeculi sunt; in sexto noua miracula in terris propalata sunt, uelut in sexta die primus homo formatus est. Sed nunc sextus numerus finitus est usque ad septimum numerum, in quo nunc cursus mundi uelut in septima die requiei positus est: quia labor ille, quem prius fortissimi doctores in profunditate clausorum sigillorum sanctarum Scripturarum habuerunt, modo apertus existens aperte proferendus est in lenitate uerborum uelut uerba huius libri sunt.³²²

En el fragment citat Hildegarda es fa ressò d'un tipus de prediccions comunes en època medieval, i cerca una compatibilitat numerològica entre els set dies de la creació i les cinc edats del món. L'autora associa els cinc primers dies de la creació, en els quals es van formar les criatures sotmeses a l'ésser humà, amb les cinc edats del món que van tenir lloc en el període previ a la primera vinguda de Crist. En aquell període, afirma, «van sorgir les multituds de pagans i jueus» i «van esclatar molts cismes de diverses iniquitats, tant entre els gentils com entre els jueus».³²³ D'altra banda, vincula el sisè dia –quan va tenir lloc la creació d'Adam i Eva– amb la primera vinguda de Crist i amb els primers temps del cristianisme. Finalment, identifica la seva època com el «setè número del segle», pròxim al llindar del dia darrer.³²⁴

En conseqüència, quina és la concepció de la temporalitat que transmet Hildegarda? Segons refereix, entén la història de la salvació com a «temps dels temps» (*tempus temporum*),³²⁵ en el qual el punt de partida de la temporalitat coincideix amb el punt final, ja que tots dos moments assenyalen un punt zero: la temporalitat sorgeix de

³²⁰ *Sciuias*, III, 11, XIX, p. 586, l. 402-403, 405-406. La primera aparició de la personificació de l'Església es troba a *Sciuias*, II, 3, i apareix també en les dues visions successives (*Sciuias*, II, 4-5), en totes les quals Hildegarda afirma que únicament veu la meitat superior del cos d'aquesta figura. La meitat inferior se li apareixerà en la tercera part (*Sciuias*, III, 11), on tracta sobre el paper de l'Església a la fi dels temps. Vegeu la minatura corresponent [Làm. 23].

³²¹ *Sciuias*, III, 11, XIII-XIV, p. 583-584.

³²² *Sciuias*, III, 11, XXIII, p. 588, l. 446-455: «Déu va concloure la seva obra en sis dies. Els cinc dies corresponen als cinc números del segle; en el sisè es van revelar noves meravelles a la terra, de la mateixa manera que en el dia sisè es va formar el primer home. Però el sisè número ha conclòs i ja ha començat el setè, en el qual el curs del món es troba ara com en el setè dia de descans. Perquè la tasca que van dur a terme els poderosos savis antics amb els segells tancats en la profunditat de les escriptures ja és oberta i sortirà a la llum amb la dolçor de les paraules, com en les paraules del present llibre [*Sciuias*]».

³²³ *Sciuias*, III, 11, XXIV, p. 588, l. 470-472: «plenitudo paganorum et Iudaeorum fuerat, et diuersa schismata diuersorum malorum tam gentilis quam iudaici populi efferbuerant».

³²⁴ *Sciuias*, III, 11, XVII, p. 585, l. 371-372: «septimo numero saeculi ante nouissimum diem est».

³²⁵ *Sciuias*, III, 11, XXIII, p. 588, l. 458.

l'eternitat, i al final dels temps hi retorna. Així mateix, tant la creació de la temporalitat com la plenitud dels temps (*nouissimo tempo*) són moments en què es desenvolupa una acció entre la divinitat i la seva obra: a l'inici dels temps, Déu es desplega en l'univers creat, i al final, replega la creació en ell mateix.

El relat d'Hildegarda assenyala que la seva època es troba pròxima a l'esmentat punt zero, i, segons refereix a la darrera part del fragment citat, considera que el *Sciuias* és un dels escrits que il·luminen «dolçament» els misteris que els savis antics havien indagat de manera «profunda» i «obscura». Tot seguit, la «veu del cel» assenyala el mestratge d'aquell llibre, que cal que sigui escoltat i proclamat pels *fructuosi doctores*³²⁶ en una època que caracteritza com segueix:

Sed nunc catholica fides in populis uacillat et euangelium in eisdem hominibus claudicat, fortissima etiam uolumina quae probatissimi doctores multo studio enucleauerant in turpi taedio diffluunt et cibus uitae diuinarum Scripturarum iam tepefactus est: unde nunc loquor per non loquentem hominem de Scripturis, nec edoctum de terreno magistro, sed ego qui sum dico per eum noua secreta et multa mystica quae hactenus in uoluminibus latuerunt, uelut homo facit qui limum sibi primum componit et deinde ex eo quasque formas secundum uoluntatem suam discernit.³²⁷

El present fragment és rellevant per entendre la novetat que significa, per a Hildegarda, la seva pròpia escriptura. La seva és, de fet, una proposta de renovació de l'espiritualitat dominant a l'època; una iniciativa que queda emmarcada en els corrents coetanis de renovació espiritual i que, alhora, té una entitat pròpia. Els *noua secreta et multa mystica* que l'autora revela, així com també els «nous tipus de cançons» que compon, es troben en aquella línia de renovació espiritual per mitjà de la qual, en el llindar de la plenitud dels temps, Hildegarda vol estimular els fidels per tal que cerquin

³²⁶ *Sciuias*, III, 11, XIX, p. 586, l. 395. Hildegarda efectua una distinció radical entre els *antiqui doctores* o *antiqui sancti*, que cercaven transmetre el missatge essencial de les escriptures, i els *doctores* o *magistri* coetanis, que es perden tot analitzant qüestions secundàries de les escriptures, mancades d'un veritable valor. En aquest sentit, Hildegarda situa la seva opció hermenèutica en la genealogia dels savis antics.

³²⁷ *Sciuias*, III, 11, XVIII, p. 586, l. 382-391: «Però ara la fe catòlica sotsobra entre els pobles, declina l'evangeli entre els homes, els textos poderosos dels grans savis van rebel·lar amb un fervor immens s'agosten en un tedi ignominiós, ja el pa de vida de les divines escriptures s'ha tornat tebi. Per això parlo, ara, de les escriptures tot posant les meves paraules en boca d'un ésser humà que no es sap expressar, que no ha après de cap mestre terrenal, sinó que Jo, el que Sóc, anuncio per la seva veu nous secrets i molts misteris fins ara ocults en els textos, com fa l'artesà que primer amassa l'argila i després la modela segons la seva voluntat».

els camins cap a la divinitat.³²⁸ Certament, el missatge que transmet és una invitació als fidels per tal que se sumin a la plenitud de l'església, i posa l'accent en la possibilitat de la salvació més que no pas en el càstig diví.³²⁹ Tanmateix, l'autora és conscient que la corrupció del conjunt de l'església en el seu temps no només ateny al poble, sinó també a la jerarquia eclesiàstica. I ho denuncia.³³⁰ Per aquest motiu, el mestratge de la visió s'adreça a la totalitat dels fidels, inclosos els *magistri*: «Oh, savis mestres, que cultiveu bons fruits, redimiu les vostres ànimes i clameu amb veu forta aquestes paraules, no sigueu incrèduls davant d'elles, perquè si les menysteniu, no les menystindríeu a elles, sinó a Mi, que sóc el Veraç».³³¹ Probablement els *magistri* van escoltar les paraules d'Hildegarda, ja que el seu missatge es va escampar per un radi extens del centre d'Europa –i més enllà– a través de còpies de la seva obra i dels intercanvis epistolars. Hildegarda era ja aleshores una autoritat profètica, espiritual i teològica.³³²

El missatge profètico-polític que Hildegarda transmet en el *Sciuias* és clar. Si juxtaposem la seva concepció de l'univers material i la dels fenòmens que tenen lloc en el pla secular, observem que tots dos plans de la realitat són en certa manera confluents per a ella. En el seu plantejament cosmològic hi ha implícit un transfons polític segons el qual existeixen dues tendències oposades en el cosmos: forces creatives i destructives, que expliquen la condició humana i les seves accions al llarg de la història de la cristiandat. Per a Hildegarda l'ordre de la natura i l'ordre de la política s'emmirallen, i l'essència del seu moment històric és entès en analogia amb les forces còsmiques en conflicte: el poder papal és representat per les forces lluminoses, en oposició a les forces tenebroses representades per l'imperi. Malgrat la superioritat que Hildegarda atorga al papat, ambdues forces es moderen mútuament. En tal context polític-religiós l'autora proposa una renovació espiritual, segons la qual determinades pràctiques (la vida virtuosa, el cant de lloances, etc.) permeten orientar l'ésser humà s'orienta envers la seva condició originària i el preparen per a la plenitud dels temps.

³²⁸ En una epístola, datada possiblement abans de 1148 segons Van Acker, Odo de Soissons refereix amb l'expressió *modos noui carminis* les composicions musicals d'Hildegarda: *EPP*, 55, p. 102, l. 22.

³²⁹ *Sciuias*, III, 11, XXII, p. 587.

³³⁰ Aquest tema, a banda d'algunes cartes recollides a l'epistolari, es tracta a *Sciuias*, II, 6.

³³¹ *Sciuias*, III, 11, XIX, p. 586, l. 395-398: «O fructuosi doctores boni lucri, animas uestras redimite et hunc sermonem fortiter clamate nec ad ipsum increduli estote: quia sui illum spernitis, non illum, sed me qui *uerax* sum contemnitis».

³³² El missatge profètic d'Hildegarda va transcendir la seva època. Al segle XIII el cistercenc Gebenó d'Eberbach va comentar la visió dels cinc regnes del món del *Sciuias* (III, 11) en el seu *Pentachronon sive speculum futurorum temporum*. Sobre Gebenó vegeu *infra*, p. 249-250.

3.3. De la *purgatio* a la *renouatio*: els estadis tercer i quart

A la dotzena visió de la tercera part del *Sciuias* es descriu el penúltim estadi de la matèria, que assenyala la fi del món caduc sota el signe d'una conflagració entesa com una «purificació dels elements». L'acció del foc inicia un procés de «purificació» que donarà lloc al *nouissimo tempo* en què es «renovarà» l'estat originari de la matèria. Tal i com succeïa en el pas del primer estadi de la matèria al segon, es dona també una determinada continuïtat entre els estadis tercer i quart. La matèria es transforma, però no deixa d'existir ni en el primer estadi ni en l'últim, encara que tots dos corresponen a l'ordre de l'eternitat. En conseqüència, segons Hildegarda la matèria es troba sotmesa a variacions en l'ordre temporal i, alhora, existeix sense alteracions a l'eternitat, quan la divinitat l'acull novament en el seu si. L'autora presenta el tercer estadi de la matèria com un estat transitori, que descriu així:

Post haec uidi: *et ecce omnia elementa et omnes creaturae diro motu concussa sunt, ignis, aer et aqua eruperunt et terram moueri fecerunt, fulgura et tonitrua concrepauerunt, montes et siluae ceciderunt, ita ut omne quod mortale erat uitam exhalaret. Et omnia elementa purgata sunt, ita ut quidquid in eis sordidum fuerat tali modo euanesceret, quod amplius non appareret.*³³³

El present passatge refereix en clau profètic-al·legòrica el moment de la transformació del «món caduc» en realitat eterna, amb la qual Hildegarda associa la plenitud dels temps o el quart estadi de la matèria. L'autora descriu *in uera uisione* que en el cataclisme que tindrà lloc a la fi de la història es produirà la purificació dels elements, així com l'encarnació dels morts.³³⁴ Qui activa el dispositiu de la *purgatio*? La «veu del cel» respon en un altre passatge tot dient: «Jo, el Senyor, purificaré els quatre elements».³³⁵ Després d'aquesta purificació tindrà lloc la Resurrecció de Crist, a qui representa «assegut en un tro de flames que enlluernaven però que no cremaven», per tal de celebrar el judici final.³³⁶

³³³ *Sciuias*, III, 12, p. 604-605, l. 32-39: «Després vaig veure que tots els elements i totes les criatures van ser sacsejats per un terrible cataclisme: van irrompre el foc, el vent i les aigües, tot fent tremolar la terra, van esclatar llamps i trons, es van ensorrar les muntanyes i els boscos van ser arrencats, i tot el que és mortal va exhalar la vida. Tots els elements van ser purificats i tota la sordidesa que contenien es va esvanir per sempre més».

³³⁴ *Sciuias*, III, 12, p. 605, l. 43-53.

³³⁵ *Sciuias*, III, 11, xxii, p. 587, l. 439: «[...] ego Deus quattuor elementa abluo».

³³⁶ *Sciuias*, III, 12, p. 605, l. 58-59: «[...] supra sedem candentis sed non ardentis flammae sedentem»; Ap. 20, 11.

El principal referent d'Hildegarda –així com dels filòsofs i teòlegs de l'època– pel que fa a la temàtica de la fi dels temps és el llibre de l'Apocalipsi, al qual fa diverses al·lusions i cita en una ocasió.³³⁷ Segons el relat bíblic, a la fi dels temps apareixeran diversos àngels, un dels quals mostrarà atributs ignis: «Després vaig veure un àngel poderós que baixava del cel vestit d'un núvol i coronat amb l'arc iris; la seva cara era com el sol, i les seves cames, com columnes de foc».³³⁸ Així mateix, aquell llibre fa nombroses referències a l'ús del foc en les accions destructives vinculades al judici final, com en el passatge següent: «El quart àngel va abocar la seva copa pel sol, i al sol li fou concedit de cremar els homes amb foc»,³³⁹ o com en aquest altre: «Per això ara, en un sol dia, veurà els flagells que li cauran al damunt: mort, dol, fam i el foc que la consumirà. Perquè el Senyor Déu, que l'ha condemnada, és poderós».³⁴⁰ Tanmateix, en l'Apocalipsi el foc es vincula al càstig diví i no a la purificació dels elements i a la creació d'un nou ordre universal, com en el text d'Hildegarda.³⁴¹

Una altra idea bíblica que podem identificar en el transfons de la concepció hildegardiana es troba en el llibre de Joel, on el foc es posa en relació directa amb la fi dels temps. Diu el profeta:

«Et erit post haec:
 effundam spiritum meum super omnem carnem,
 et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae,
 senes vestri somnia somniabunt
 et iuvenes vestri visiones videbunt;
 sed et super servos meos et ancillas
 in diebus illis effundam spiritum meum.
 Et dabo prodigia in caelo et in terra,
 sanguinem et ignem et columnas fumi;
 sol convertetur in tenebras,
 et luna in sanguinem,

³³⁷ *Sciuias*, III, 12, XVI, p. 613, l. 308-309; Ap. 22, 5.

³³⁸ Ap 10,1: «Et vidi alium angelum fortem descendentem de caelo amictum nube, et iris super caput, et facies eius erat ut sol, et pedes eius tamquam ignis».

³³⁹ Ap 16,8: «Et quartus effudit phialam suam in solem; et datum est illi aestu afficere homines in igne».

³⁴⁰ Ap 18,8: «ideo in una die venient plagae eius, mors et luctus et fames, et igne comburetur, quia fortis est Dominus Deus, qui iudicavit illam».

³⁴¹ La unió del foc i de l'aigua com a elements purificadors, en sentit espiritual, es troba a les paraules de Joan Baptista sobre el baptisme de foc referides a l'evangeli de Mateu: «Jo us batejo amb aigua perquè us convertiu; però el qui ve després de mi és més fort que jo [...]: ell us batejarà amb l'Esperit Sant i amb el foc» (Mt 3,11).

antequam veniat dies Domini
 magnus et manifestus.
 Et erit:
 omnis, qui invocaverit nomen Domini, salvus erit».³⁴²

En un passatge dels Fets dels Apòstols, Pere recull les paraules de Joel i empra l'expressió *in novissimis diebus*³⁴³ per referir el moment en què es compliria la profecia. Segurament Hildegarda s'hauria inspirat en ella quan anomena *nouissimo tempo* a la plenitud dels temps. Així mateix, les imatges emprades en el passatge citat haurien estat un referent en formular la seva visió de la *conflagratio* i la *purgatio* dels elements al final dels temps. La d'Hildegarda és, observa Barbara Newman, una aportació a la gènesi de la idea del purgatori com a lloc físic on es duu a terme la *purgatio* de les ànimes, idea que es va començar a desenvolupar en aquella època.³⁴⁴

La descripció del *Sciuias* relativa a la fi dels temps es basa fonamentalment en el relat bíblic. Si bé, també, presenta una elaboració ulterior, en la qual ressonen components filosòfics afins al plantejament de l'estoïcisme, com veurem. Tanquem ara l'anàlisi dedicada als referents bíblics i tornem al passatge del *Sciuias* citat més amunt. Allí, recordem, Hildegarda explica la purificació dels elements a partir de la irrupció del foc, l'agitació de l'aire, el vessament de les aigües i la tremolor de la terra. L'activitat dinàmica dels diversos elements es mostra en el cercle inferior representat a la primera de les miniatures que acompanya la dotzena visió de la tercera part del *Sciuias* [Làm. 24]. Però en un altre passatge, en parlar de la *purgatio*, Hildegarda subratlla l'activitat preeminent del foc i de l'aigua.³⁴⁵ El paper preponderant que juguen tots dos elements al final del «cicle dels temps» connecta, un cop més, la cosmologia del *Sciuias* amb l'estoïcisme. D'una banda, per mitjà de la idea de *conflagratio* o *ekpyrosis*, doctrina segons la qual, en paraules de Sèneca, «el foc envaeix tot el món i ho converteix tot en

³⁴² Jl 3,1-5: «Després d'això, / abocaré el meu esperit sobre tothom: / els vostres fills i les vostres filles profetitzaran, / els vostres vells tindran somnis, / i els vostres joves, visions. / Aquells dies, abocaré el meu esperit / fins i tot sobre els servents i les serventes. / Faré que apareguin prodigis al cel i a la terra: sang, foc i núvols de fum. / El sol s'enfosquirà / i la lluna es tornarà sang, / abans no arribi el dia del Senyor, / dia gran i terrible. / Llavors tots els qui invoquin el nom del Senyor se salvaran».

³⁴³ Ac 2,17.

³⁴⁴ Barbara Newman, «Hildegard of Bingen and the "Birth of Purgatory"», *Mystics Quarterly*, 19/3 (1993), p. 90-97. Una de les miniatures de l'*Hortus deliciarum* d'Herrada de Hohenbourg constitueix una de les primeres il·lustracions del purgatori: *HD*, f. 255r, làm. 146.

³⁴⁵ *Sciuias*, III, 12, II, p. 607, l. 127-130. Vegeu la citació del passatge *supra*, p. 153, n. 69.

ell»;³⁴⁶ d'altra banda, a partir de la idea de la humitat entesa com a llavor d'un nou ordre universal.³⁴⁷

Malgrat que Hildegarda no comparteix la idea estoica del cicle de successives conflagracions, a la seva concepció del tercer estadi de la matèria batega la noció d'*ekpýrosis*, la conflagració que acaba amb l'antic ordre universal i fa possible l'adveniment d'una nova realitat. L'estoïcisme concep la història com un cicle que alterna el moment destructiu de la *conflagratio* i el moment creatiu de la *inundatio* a partir de la humitat que resta quan el foc ho ha abrasat tot. La humitat és concebuda com un principi de vida, una llavor que és l'esperança d'un món futur: «Així, el foc és la fi del món; l'aigua, el començament».³⁴⁸ El foc produeix la conflagració, un esdeveniment que Lucà descriu com un temps futur en què els elements i els astres mantindran una «discòrdia absoluta» i «la màquina del món alterarà les lleis de l'univers fins a que es desintegri». El fonament metafísic de l'*ekpýrosis* és la idea segons la qual les divinitats imposen a la prosperitat humana un límit, en què es restableix el «caos primigeni».³⁴⁹ En contrast, per a Hildegarda la conflagració és una purificació dels elements i Crist és la imatge del *sol iustitiae*³⁵⁰ que al final dels temps inaugurarà un nou i únic ordre universal, tot absorbint la temporalitat en l'eternitat.

Aquest món és caduc i en un futur pròxim s'hauria d'extingir per designi diví – així ho intuïa l'autora, com en el sentir general de l'època. Aquell final seria anunciat per mitjà de grans cataclismes, que la profeta compara amb les malalties i els dolors que apareixen quan els éssers humans s'aproximen a la mort.³⁵¹ A la fi dels temps «els elements desencadenaran tot l'horror de què són capaços, perquè serà la darrera vegada que ho puguin fer».³⁵² Les reflexions sobre la matèria que formula a l'onzena visió del *Sciuias* mostren una concepció negativa de la matèria referida al món caduc. És a dir, el

³⁴⁶ Sèneca, *Naturales quaestiones*, III, 13, 1, trad. cat. cit., vol. 2, p. 25-26: «ignem ese qui occupet mundum et in se cuncta conuertat».

³⁴⁷ Sobre la humitat en relació amb les zones còsmiques del *Sciuias* (I, 3) vegeu *supra*, p. 152.

³⁴⁸ Sèneca, *Naturales quaestiones*, III, 13, 2, trad. cat. cit., vol. 2, p. 26: «ita ignis exitus mundi est, umor primordium».

³⁴⁹ Marc Anneu Lucà, *De bello civili*, I, 72-81, dins: *De Annaei Lucani De bello civili, liber VII*, ed. llatí/ang., ed. O.A.W. Dilke, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1960; existeix trad. cast.: M. Anneu Lucano, *Farsalia*, ed. i trad. Antonio Holgado Redondo, Madrid: Gredos, 1984, p. 76-77. El títol de *Pharsalia* se li va atorgar per aquestes paraules de Lucà a *Ibidem*, IX, 985: («Pharsalia nostra / vivet, et a nullo tenebris damnabimur aevo» / «La nostra Pharsalia / viurà i no serem pas condemnats a l'oblit per cap època»). Lucà descriu l'*ekpýrosis* a *Ibidem*, I, 70-80. Hildegarda podria haver conegut aquesta noció a través de l'obra de Lucà, autor a qui es refereix en el «Fragment de Berlin». Vegeu *supra*, p. 121, n. 320.

³⁵⁰ Sobre aquesta idea, vegeu *supra*, p. 181-183.

³⁵¹ *Sciuias*, III, 12, I, p. 607, l. 113-117.

³⁵² *Sciuias*, III, 12, I, p. 607, l. 117-118: «[...] quoniam elementa terrores suos tunc ostendent, quia eos amplius exercere non poterunt».

món temporal pertany a un ordre ontològicament inferior respecte de la realitat eterna. No obstant això, Hildegarda concep el món caduc com una creació de Déu i com un «instrument» de salvació. Aquesta doble concepció de l'univers material, com quelcom caduc i alhora marcat per l'empremta divina, es mantindrà en el *LDO*, si bé allí la concepció optimista de l'univers material tindrà una clara preeminència.

Hildegarda concep la conflagració com el punt inicial d'un procés de renovació que desembocarà a la plenitud dels temps, un nou ordre universal que, com hem vist, designa amb l'expressió *nouissimo tempo*. El darrer estadi de la matèria no és idèntic al paradisiac en tant que és «novíssim», però sí que l'evoca de manera renovada. Així descriu l'autora, *in uera uisione*, el pas del tercer al quart estadi de la matèria:

*Et sic iudicio peracto fulgura et tonitrua et uenti ac tempestates cessabant [...]. Et mox omnia elementa in maxima serenitate resplenduerunt uelut eis nigerrima cutis abstracta fuisset, ita quod nec ignis feruorem, nec aer spissitudinem, nec aqua furorem, nec terra fragilitatem amplius ullam haberent. Sol quoque, luna et stellae uelut plurimus ornatus in firmamento multo splendore et decore rutilabant et sine motu circuituonis fixa manebant, ita quod ultra diem et noctem non discernabant.*³⁵³

En el passatge citat emfasitza l'estat de *tranquillitas* i *serenitate* dels elements, l'estat d'*in magna quiete* renovat que els caracteritzava en el primer estadi de la matèria. En el quart estadi els elements es perfeccionaran (*in melius mutantur*)³⁵⁴ i «tot entrarà en una immensa calma i bellesa».³⁵⁵ A més a més, a partir d'aquell instant ja no existiran ni la nit ni les tenebres, associades amb la força destructiva de Lucifer en el món. Tot evocant l'Apocalipsi,³⁵⁶ Hildegarda sosté que a la plenitud del món la llum regnarà pertot i «el temps caduc es transformarà en l'eternitat d'un fulgor sense fi».³⁵⁷

La diferència entre el estadis primer i últim de la matèria no només es plasma en els textos de les respectives visions, sinó que també es posa de manifest a les miniatures

³⁵³ *Sciuias*, III, 12, p. 606, l. 77-98: «Un cop acabat el judici, els llampecs i els trons van cessar, els vents i les tempestats, i tot el que hi havia de transitori en els elements a l'instant es va esvanir [...]. I, de sobte, tots els elements, sumits en una serena calma, van resplendir com si haguessin estat desposseïts d'una pell de tenebres; ja mai més abrandaria el foc, ni rebulliria l'aire, ni s'embravirien les aigües, ni la terra tremolaria. I el sol, la lluna i les estrelles eren ornats in comptables que rutilaven al firmament amb un intens fulgor i bellesa, i romanien fixos, sense el moviment de les seves trajectòries, així que ja no es separaven el dia i la nit: no hi va haver més nit, sinó dia».

³⁵⁴ *Sciuias*, III, 12, xv, p. 612, l. 288.

³⁵⁵ *Sciuias*, III, 12, xv, p. 613, l. 297-298: «[...] in magnam tranquillitatem ac pulchritudini translatis».

³⁵⁶ Ap. 22,5.

³⁵⁷ *Sciuias*, III, 12, I, p. 606, l. 104-105: «temporalia tempora in aeternitatem coruscationis illius quae sine fine est transmutabuntur».

que els il·lustren. En particular, en el registre inferior de la segona de les miniatures que il·lustren la dotzena visió del *Sciuias* [Làm. 25] s'il·lustra el fragment abans citat, en el qual els elements s'inscriuen en un cercle i evoquen l'harmonia i la perfecció que l'autora els atorga en aquella visió. Certament, la representació plàstica (supervisada, com deia, per l'autora) de la caracterització dels diversos estadis de la matèria ens permet visualitzar les transformacions que es van produint en ella. La transició del primer estadi de la matèria vers el segon es plasma gràficament amb l'afinitat estilística que mantenen les làmines 19 i 14 (*Sciuias*, I, 2-3), i el mateix succeeix amb les làmines 24 i 25 (*Sciuias*, III, 12), les quals comparteixen trets estilístics i iconogràfics, com ara la circumscripció dels elements a una figura circular que no apareix mencionada en el text del *Sciuias*. D'altra banda, les làmines 19 i 25 (eternitat i estat immòbil dels elements) i les làmines 14 i 24 (dinamisme dels elements) comparteixen un espai figuratiu semblant: la primera parella de figures s'inscriu en un rectangle allargat i la segona ho fa en un espai que tendeix al quadrat.

La concepció de la temporalitat que Hildegarda transmet en el *Sciuias* –i que desenvoluparà en el *LDO*– és la idea d'un cicle de temps, únic i irrepetible, que té com a inici i final un punt zero en el qual la unitat (Déu) esdevé multiplicitat (univers), i a la inversa. La base de la seva concepció es troba en el relat de les sagrades escriptures, si bé la seva descripció desenvolupa aspectes que tot i que no contradiuen les escriptures, les interpreten amb autonomia de pensament. Per exemple, la idea segons la qual tant a l'inici com a la fi del món la matèria es transforma, s'espirtualitza, i conforma una realitat diversament coincident: el paradís i l'hàbitat dels benaurats. Per a Hildegarda existeix un únic cicle temporal que es desplega des de l'eternitat i retorna cap a ella. Malgrat els paral·lelismes que es poden establir amb el cicle de conflagracions estoic, la seva respectiva concepció dels temps és tan diversa com ho és la cristiana de la grega. I, així mateix, tot movent-se dins dels paràmetres de la concepció agustiniana, Hildegarda elabora una formulació pròpia del temps, vinculada a la seva cosmologia i, també, a la seva antropologia.

A banda del tema dels estadis de la matèria, en el *Sciuias* es desenvolupa una reflexió antropològica que ressegueix també el relat de la història de la salvació. Al llarg de l'obra es narra la peregrinació de l'ànima, tant en un sentit individual com universal –les ànimes del conjunt de la cristiandat–, des dels seus orígens divins en el moment de la creació, fins al moment de la plenitud dels temps en què tindrà lloc el seu retorn al si de la divinitat. Certament, els estats de l'ànima mereixen un estudi a part, de la mateixa

manera que l'antropologia d'Hildegarda és un tema en ell mateix, si bé aquí m'haig de limitar necessàriament a destacar alguns aspectes de la seva antropologia que tenen directa relació amb els estadis de la matèria.

En el paradís, se'ns diu, la racionalitat, l'ànima i la veu de l'ésser humà primigeni harmonitzaven perfectament amb els àngels i la divinitat. Però després de l'expulsió a causa del pecat, Adam va perdre la puresa de les seves facultats, així com la veu poderosa que abans posseïa. És a dir, en l'estadi de perfecció de la matèria, les capacitats humanes es trobaven en el màxim nivell de perfecció, una perfecció que, tot i ser ontològicament inferior a la de Déu, hi mantenia una afinitat plena. En el segon estadi de la matèria, l'acció que defineix la condició humana és la *pelegrinatio*.³⁵⁸ L'ànima es troba de camí en aquell univers de forces oposades que es confronten i que allora cerquen una harmonia precària a través d'un equilibri dinàmic. En el camí que enfila cap a la divinitat tot cercant la seva salvació, l'ànima es pot esforçar per transitar algunes vies (la vida virtuosa, el cant de lloança, entre d'altres)³⁵⁹ per mitjà de les quals alguna cosa divina es fa present en el món. Per aquestes vies, l'ànima humana s'atansa per un moment a la divinitat, fa permeable la fortificació del paradís i pot «renovar» momentàniament la seva condició originària. En conseqüència, en el món l'ànima humana participa d'una condició semblant al segon estadi de la matèria: les seves capacitats i durada són limitades, però en ella és present l'empremta de la divinitat, una harmonia en potència que al final dels temps esdevé simfonia.³⁶⁰ En el tercer estadi de la matèria, té lloc també una *purgatio* espiritual per a l'ànima, d'on naixerà la llavor per a la seva vida benaurada a l'eternitat. En aquell indret es trobarà en harmonia amb els elements i amb la resta de la creació en el si de la divinitat.

³⁵⁸ Hildegarda desenvolupa aquesta qüestió en l'*OV* i el *LVM*, obres que destaquen pel seu caràcter moral.

³⁵⁹ L'autora concep la música com una forma de cohesió social i considera que la veu (i la paraula) de la divinitat es transmet a través d'un univers que és fet d'aire (vehicle del so i de la veu) i que es deixa penetrar. Sobre aquesta qüestió vegeu el subapartat 2.2.4 del tercer apartat.

³⁶⁰ El concepte de *symphoniam rationalitatis* apareix a la darrera visió del *Sciuias* (III, 13, p. 631, l. 504). Posteriorment, a la carta als prelats de Magúncia apareix la idea de l'ànima simfònica (*symphonialis est anima*; *EPP*, 23, p. 65, l. 141) sense vincular-la directament amb Adam.

CAPÍTOL III

LES SUBTILITATS DE LA NATURA:

DE LA *PHYSICA* AL *CAVSE ET CVRE*

1. L'obra mèdico-naturalista d'Hildegarda de Bingen

Hildegard von Bingen non iscrisse molto dottamente quattro libri delle cose naturali?¹

El present capítol mostra el laboratori d'idees a partir de les quals s'han generat les tres hipòtesis principals d'aquest treball. La primera hipòtesi, recordem, indaga l'existència d'un substrat de filosofia natural a les visions al·legòriques de l'univers d'Hildegarda, i la possibilitat d'analitzar-lo en ell mateix. La segona tracta sobre la presència i el desenvolupament de temes cosmològics a la totalitat de l'obra hildegardiana, i se centra especialment en analitzar tant les continuïtats com les ruptures de la descripció còsmica del *LDO* respecte del *Sciuias*. La tercera hipòtesi indaga per què la *imago mundi* es modifica al llarg del corpus d'Hildegarda, i quines causes haurien motivat el refinament dels plantejaments cosmològics de l'autora.

Aquí tractaré sobre l'obra mèdico-naturalista hildegardiana i sobre una selecció extensa de textos del seu corpus on traca temes cosmològics. La dècada de 1150 va ser un període de la vida de l'autora marcat per una intensa i diversificada activitat creativa i, així mateix, va ser probablement el moment en què va començar a gestar un canvi substancial en la seva concepció de la natura, com testimonia fonamentalment el *Liber Subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*, conegut també com a *Physica*, títol amb què referiré l'obra.² El primer apartat estarà dedicat a l'anàlisi dels seus continguts, prèvia contextualització de les qüestions problemàtiques que envolten el llibre. Pels motius que indicaré, el *Liber Subtilitatum* va gaudir d'una fortuna diversa de la resta del corpus d'Hildegarda, i la seva transmissió va anar de la mà d'una obra atribuïda, conservada en un *unicum* del segle XIII: el *Beate Hildegardis Cause et cure*.³ Es tracta de dues obres netament diferenciades que, tanmateix, s'analitzaran aquí en un mateix bloc per tal de subratllar dues idees. En primer lloc, que la *Physica* posa de manifest l'interès d'Hildegarda per la natura com una entitat autònoma, i, en segon lloc, que el *BHCC* palesa que els receptors primerencs de l'obra d'Hildegarda mostren un interès clar pel substrat cosmològic de les seves visions al·legòriques de l'univers.

¹ Lucrezia Marinella, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne, co' diffetti et mancamenti de gli huomini*, Venècia: Gio. Battista Ciotti Sanese, 1601 (*editio princeps*: Venècia, 1600), p. 38, disponible amb accés obert a <<http://www.europeana.eu>>, consulta: 17.09.2015: «No va escriure Hildegarda d'Alemanya molt doctament quatre llibres sobre les coses de la natura?». També la menciona a *Ibidem*, p. 42: «Hildegard vergine della Città di Mogontia molti libri compose. onde san Bernardo, che nel suo tempo viveva, le scrisse molte Epistole».

² Hildegard von Bingen, *Physica. Liber subtilitatum*, cit. (vegeu *supra*, p. 23, n. 17).

³ *Beate Hildegardis Cause et cure*, cit. (vegeu *supra*, p. 23, n. 18).

1.1. L'àmbit terrestre descrit a la *Physica*

A partir de 1151, una vegada finalitzat el *Sciuias*, Hildegarda va desenvolupar múltiples facetes de la seva creativitat. A inicis de la dècada de 1150 es va traslladar, recordem, al monestir de Rupertsberg, i en aquell nou espai propi va donar forma a escrits singulars, com ara una «llengua desconeguda» creada a partir d'unes «lletres desconegudes», un drama musical sobre les virtuts, un conjunt de cançons monòdiques, nombroses epístoles, i indagacions sobre les «subtilitats de les diverses criatures naturals». El present apartat se centrarà en aquesta darrera creació, i constarà de tres subapartats. A la primera part situaré el *Liber Subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum* en el conjunt del corpus d'Hildegarda tot enfocant els aspectes menys nítids de la seva escriptura i de la tradició manuscrita que va transmetre l'obra. La segona i la tercera part tractaran sobre el tipus de discurs, la metodologia i els continguts hipotètics del *Liber Subtilitatum* —el còdex arquetip no conservat⁴ a través dels escrits conservats en els manuscrits de la *Physica*, títol que es va donar a l'obra en l'*editio princeps*. En aquestes parts destacaré els trets distintius de la *Physica*: l'ús d'un discurs autònom i sistemàtic sobre la natura, i un interès especial per l'àmbit terrestre.

En primer lloc, a la *Physica* no apareixen referències a la inspiració divina. Per tant, el lloc des d'on es formula el discurs sobre la natura és radicalment divers: allí l'autora no recull les revelacions de la «veu del cel», sinó que analitza sistemàticament els éssers naturals, tot parant atenció, per exemple, a les característiques fisiològiques dels animals i a les propietats curatives de les plantes i les pedres. El seu format discursiu és afí a les parts dedicades a qüestions físiques de les enciclopèdies de l'època, si bé l'autora no només basa les seves descripcions en textos precedents, sinó en l'observació directa de la natura, tal com posa de manifest l'abundant presència de referències del propi territori. En segon lloc, a diferència de la descripció de l'univers recollida a la tercera visió del *Sciuias*, que se centra en l'àmbit celeste, la *Physica* recull la concepció de l'àmbit terrestre. L'interès per la zona terrestre tornarà a aparèixer en el *LDO*, on dedicarà una visió al cicle de la natura i un extens apartat a la concepció de la Terra. D'altra banda, cal destacar que, tot i fer referència als elements i a diverses zones geogràfiques, no ofereix una cartografia completa de la Terra. L'objectiu principal de la *Physica* és l'estudi de les criatures de la natura i, en particular, dels beneficis que aquestes procuren als humans: curatius, fonamentalment.

⁴ Arquetip és el nom que rep el còdex, conservat o no, del qual es deriven totes les còpies existents d'un text. Agraïxo a la Dra. Carme Muntaner Alsina aquesta apreciació paleogràfica.

1.1.1. Autoria, datació i tradició manuscrita

En un cèlebre passatge de l'«Incipit» del *LVM* Hildegarda refereix la rica i variada activitat intel·lectual i creativa que havia dut a terme en el període comprès, aproximadament, entre la finalització del *Sciuias* l'any 1151 i l'inici de la redacció del *LVM* vers l'any 1158. Allí podem llegir:

Et factum est in nono anno postquam uera uisio ueras uisiones, in quibus per decennium insudaueran, mihi simplici homini manifestauerat; qui primus annus fuit, postquam eadem uisio *subtilitates diuersarum naturarum creaturarum*, ac *responsa et admonitiones* tam minorum quam maiorum plurimarum personarum, et *symphoniam harmonie celestium reuelationum*, ignotamque *linguam et litteras cum quibusdam aliis expositionibus*, in quibus post predictas uisiones multa infirmitate multoque labore corporis grauata per octo annos duraueram, mihi ad explanandum ostenderat.⁵

Els escrits, creacions i composicions que indica en el fragment citat, juntament amb el *Sciuias*, el mateix *LVM*, i el *LDO* elaborat posteriorment, s'inclouen en el «Riesenkodex», a excepció de l'anomenada *uisio subtilitates diuersarum naturarum creaturarum*. De fet, aquesta creació en particular no es conserva en cap manuscrit conegut del segle XII, tot i que l'expressió *mihi ad explanandum ostenderat* sembla que al·ludeixi a una producció efectivament escrita (no només oral), de la mateixa manera com succeeix amb la resta d'obres mencionades a la citació. Per tant, la primera qüestió que es planteja és si Hildegarda va deixar, o no, testimoni escrit d'aquestes indagacions sobre la natura, i la segona qüestió és en quin estil narratiu les hauria transmès.

Existeixen alguns testimonis documentals que denoten que Hildegarda va escriure una obra amb les característiques que esmenta en el fragment citat del *LVM*. En particular, en un passatge de l'epistolari es refereix la seva dedicació a l'estudi de la natura. Es tracta d'una carta tardana escrita pel seu primer secretari Volmar, qui li pregunta per la seva «exposició sobre les diverses criatures naturals».⁶ Pel que fa a

⁵ *LVM*, Incipit, p. 8, l. 4-13: «Això va succeir en l'any novè després de la veritable visió de les veritables visions [*Sciuias*], que se'm van manifestar durant una dècada a mi, un simple ésser humà. Durant el primer any se'm van mostrar, per tal que les expliqués, la visió de les *subtilitats de les diverses criatures naturals*, les *respostes i advertències* tant majors com menors per a diverses persones i la *simfonia de l'harmonia de les revelacions celestes*, així com la *llengua desconeguda* i les *cartes amb diverses exposicions*, en les quals després de les mencionades visions [*Sciuias*] se'm van agreujar moltes malalties i moltes fatigues corporals que van durar vuit anys». Les cursives apareixen a l'edició crítica; les edicions dels escrits d'Hildegarda que s'esmenten a la citació es refereixen a la Introducció, p. 22-24.

⁶ *EPS*, 195, p. 443-444, l. 23-24: «Vbi tunc expositio naturarum diuersarum creaturarum [...]?» Van Acker data aquesta carta cap al 1170, període en què Hildegarda estava en plena escriptura del *LDO*. Això

l'estil narratiu de l'obra, mentre que en el passatge del *LVM* l'autora refereix l'escrit com una *uisio*, segons Volmar l'estil del mateix seria l'*expositio*. Aquestes qüestions preliminars són només una mostra de les nombroses dificultats associades amb aquella part del corpus hildegardià que, pels motius que indicaré més endavant, podríem qualificar d'«heterodoxa».

Em detindré ara a analitzar la denominació que Hildegarda atorga a aquella creació. L'expressió *subtilitates diuersarum naturarum creaturarum* és notablement orientativa del contingut potencial de l'obra: no només el fet que parli sobre la multiplicitat de criatures de la natura, sinó també, en concret, sobre les seves «subtilitats». En els llibres de visions Hildegarda empra en diverses ocasions mots com ara *subtilem*, *subtili*, *subtilibus*, *subtiliora*, *subtilis*, *subtilissima*, *subtilitate*, *subtilitates* i *subtilitatis*, i en cinc ocasions utilitza el mot *subtiliter*,⁷ tot associant-lo amb una observació atenta i analítica de la natura com una realitat interessant i plena de matisos. Així mateix, Hildegarda usa el terme en aquest sentit a l'epístola dirigida als prelats de Magúncia, on fa servir, en particular, l'expressió *subtiliter considerans*. Curiosament una expressió semblant, *subtiliter consideret mundi fabricam*, apareix en el *Tractatus de sex dierum operibus* de Teodoric de Chartres,⁸ i designa un moment especulatiu davant de la realitat còsmica en què s'interpreta allò que es presenta a l'experiència.⁹ D'altra banda, Angela Carlevaris vincula l'ús hildegardià del terme *subtiliter* als referents patristics i al següent passatge del llibre de la Saviesa: «La Saviesa té un esperit intel·ligent, sant, únic, múltiple, subtil, àgil [...] que penetra tots els esperits, per més intel·ligents, purs i subtils que siguin».¹⁰ A més a més, l'estudiosa el posa en relació amb els conceptes *inspicere*, *cribare* i *excribare* («examinar», «seleccionar» i «transcriure»),¹¹ tots ells descriptius de la manera com Hildegarda hauria tractat les seves fonts de referència –indica Carlevaris– i el «llibre» de la natura –afegiria jo.

obre diversos interrogants: podria ser que la *uisio* descrita en el *LVM* fossin els preparatius del *LDO*?, i l'*expositio* referida per Volmar, seria també el *LDO*?, o la redacció del *Liber Subtilitatum* es va allargar? M'inclino a pensar que l'elaboració del *Liber Subtilitatum* restava inacabada, com en el cas d'altres creacions, com ara la *Ignota lingua*, per les quals pregunta Volmar a la mateixa epístola, citada a la p. 227, n. 6.

⁷ *Thesaurus Hildegardis Bingensis*, cit., p. 165.

⁸ Teodoric de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 2, 5, dins: Thierry de Chartres, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, ed. Ilatí/cast., ed. M^a Pilar García Ruiz, estudi preliminar d'Elisabeth Reinhardt, Pamplona: Eunsa, 2007, p. 90.

⁹ Enzo Maccagnolo, «Introduzione» a *Il divino e il megacosmo*, cit., p. 5-82; 29.

¹⁰ Sv 7,22-23: «Est enim in illa spiritus intellegens, sanctus, multiplex, subtilis, mobilis [...] penetrans omnes spiritus intellegibiles, mundos, subtilissimos». Vegeu Angela Carlevaris, «“Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque excribare”», cit., p. 43-45.

¹¹ *Ibidem*, p. 38-43.

La referència d'Hildegarda a les «subtilitats» duu implícita, per tant, una manera d'indagar i d'aproximar-se a la realitat. Ara bé, quins haurien estat els continguts del *Liber Subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*?¹² I, quin hauria estat l'estil narratiu escollit per explicar-los? La referència a les «diverses criatures naturals» remet a continguts precisos, si bé no té connotacions d'estil. En canvi, en un passatge de la *VSH* trobem tant una menció als continguts del *Liber Subtilitatum* com també una indicació al seu possible estil discursiu. Escriu Teodoric d'Echternach:

Igitur beata uirgo in loco, ad quem iussu diuino migrauerat, librum uisionum suarum, quem apud montem sancti Disibodi inchoauerat, consummauit et quedam de natura hominis ac elementorum diuersarumque creaturarum, et quomodo homini ex his succurrendum sit, aliaque multa secreta prophetico spiritu manifestauit.¹³

Segons aquest testimoni es tractaria d'un escrit de caràcter inspirat, és a dir, una *uisio* més que no pas una *expositio*. Cal indicar que si bé la referència al *propheticum spiritu* podria indicar que el passatge al·ludeixi al *LDO*, on també es parla sobre les temàtiques esmentades, considero que l'expressió *diuersarum creaturarum* estableix un vincle directe amb el *Liber Subtilitatum*. Pel que fa a l'estil narratiu, convé tenir en compte que la *VSH*, d'on procedeix el fragment citat, és una hagiografia elaborada amb la mateixa finalitat que va motivar la compilació de textos del «Riesenkodex»: la canonització d'Hildegarda. A diferència del «Riesenkodex» –on l'obra mèdico-naturalista no es va incloure–, en el passatge citat no s'omet la faceta més «científica» de l'autora, sinó que es transmet com una obra inspirada més. Tanmateix, l'estil «profètic» atribuït al text no es correspon en absolut amb el to del text conservat en els manuscrits de la *Physica*, com veurem. En conclusió, els testimonis documentals que descriuen l'estil de l'obra no són coincidents, de manera que no s'ha pogut establir una tesi ferma en aquest sentit. Tanmateix, personalment em decanto per l'estil de l'*expositio* més que no pas pel de la *uisio*, fonamentalment perquè és més afí al tipus de textos conservats.

¹² Amb aquest títol es va publicar a la PL el contingut de còdex de la *Physica* conservat a París, a la Biblioteca nationale de France, Cod. 6952.

¹³ *VSH*, II, I, p. 20, l. 3-8: «Per això, la beata verge va revelar amb esperit profètic, allí on havia migrat per ordre divina, el llibre de visions que havia iniciat a Disibodenberg i també algunes coses al voltant de la natura humana, dels elements i de les diverses criatures, i sobre la manera com l'ésser humà es cura per mitjà d'elles, així com sobre molts altres secrets».

A banda de l'estil narratiu de l'obra, cal referir una qüestió més bàsica i rellevant: l'autoria. En aquest sentit sí que existeix una major certesa, ja que a través de testimonis documentals de l'època resulta evident que l'autoria d'Hildegarda en relació amb un escrit sobre les criatures de la natura es coneixia ja en vida de la *magistra*. Tanmateix, el text es va transmetre d'una manera diferent respecte de la resta del corpus hildegardià, com ja he assenyalat, segurament perquè no va ser inclòs en el «Riesenkodex».¹⁴ Aquest còdex es va compendiar poc després de la mort d'Hildegarda de cara a iniciar els tràmits per a la canonització, i segons Hermann Fischer, la finalitat radicalment diferent de l'obra hauria fet que els copistes decidissin no incloure-la en el manuscrit compilador, tal com també haurien optat per no incorporar-hi determinades epístoles.¹⁵ Aquest fet indica que probablement l'obra no recollia una «visió» ni era un escrit de «caràcter profètic», ja que en cas d'haver estat així seria difícil d'explicar per què no figura en el «Riesenkodex». Per tant, aquest és un argument més a favor de la tesi segons la qual l'estil narratiu de l'obra no era el d'una *uisio*.

De quines vies documentals disposem per arribar a conèixer els continguts d'aquest escrit d'Hildegarda? En l'actualitat s'accepta comunament que els continguts del *Liber Subtilitatum* es corresponen amb els de la *Physica*, si bé romanen alguns interrogants davant determinats buits documentals. Al llarg de la història de la recepció de l'obra mèdico-naturalista d'Hildegarda, el *Liber Subtilitatum* s'ha associat tant amb la *Physica* com amb el *Beate Hildegardis Cause et cure*, obra pseudo-hildegardiana conservada en un *unicum* del segle XIII.¹⁶ Com observa Michael Embach, la *Physica* presenta característiques típicament medievals¹⁷ i concorda amb la descripció referida per Hildegarda a l'inici del *LVM* i amb la menció de Volmar, ja que tracta sobre les diverses criatures de la natura. En canvi, el *BHCC* versa sobre la composició dels cels, qüestions antropològiques i remeis naturals per a la cura de les malalties. En conseqüència, la temàtica del *BHCC* no és afí a les descripcions del segle XII del *Liber Subtilitatum*. D'altra banda, cal tenir en compte que ni la *Physica* ni el *BHCC* tal i com han arribat als nostres dies presenten una similitud estilística amb la resta del corpus hildegardià, sobretot pel que fa al seu caire inacabat i additiu, molt diferent de les elaborades obres de visions.

¹⁴ Laurence Moulinier, *Le Manuscrit perdu à Strasbourg*, cit., p. 45-46.

¹⁵ *Ibidem*, p. 45, n. 2.

¹⁶ Sobre l'autoria i la datació de l'obra, vegeu Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. LVII-LXIII; «Hildegarde ou Pseudo-Hildegarde? Réflexions sur l'authenticité du traité "Cause et cure"», dins: Berndt (ed.), *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst*, cit., p. 115-155.

¹⁷ Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen*, cit., p. 291.

La *Physica* es conserva fonamentalment en cinc còdex més o menys complets. El còdex principal (Ashburnham 1323) el custodia la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florència, i el segon més important (56, 2. Aug. 4^o [3591]) es troba a la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel. Tots dos són datats entre els segles XIII-XIV. Del segle XV es conserven dos còdex, custodiats respectivament a la Bibliothèque nationale de France a París (ms. lat. 6952) i a la Biblioteca Apostolica Vaticana (cod. Ferraioli 921). El darrer dels còdex data dels segles XV-XVI i es troba a la Bibliothèque Royale de Brussel·les (cod. 2551). A més a més, l'obra es conserva en vuit còdex de manera fragmentària.¹⁸ Per la seva banda, del *BHCC* existeix un únic còdex (Ny kgl. saml. 90b Fol) que data del segle XIII i es conserva a la Kongelige Bibliotek de Copenhagen. L'any 1855 es va publicar a la Patrologia Latina el text de la *Physica* amb el títol *S. Hildegardis abbatissae subtilitatum diversarum creaturarum libri novem*,¹⁹ edició amb la qual es treballava fins fa pocs anys. Actualment existeix una edició crítica canònica de la *Physica* (2011)²⁰ i una edició de referència del manuscrit florentí (2008).²¹ Així mateix, disposem d'una edició crítica del *BHCC* (2003).²² Arrel d'aquestes diverses edicions crítiques és possible reprendre l'estudi de la filosofia natural d'Hildegarda amb garantia d'un major rigor científic.

A la present Tesi doctoral, que tracta principalment sobre el desenvolupament dels plantejaments cosmològics d'Hildegarda de Bingen, la *Physica* té un paper significatiu. Malgrat les dificultats associades amb la seva transmissió, el fet en si que existeixi un escrit d'Hildegarda sobre les «subtilitats de les diverses criatures naturals» elaborat – com a mínim en part – en el període comprès entre 1151 i 1158, posa de manifest, d'una banda, l'interès creixent de l'autora per la natura respecte de la seva primera formulació en el *Sciuias*, i, de l'altra, que aquest interès es concreta en un escrit que tracta sobre la natura com a realitat autònoma. Per tant, caldrà preguntar-se i fonamentar al llarg del present capítol si la *Physica* i el període creatiu desenvolupat a la dècada de 1150 va constituir un punt d'inflexió decisiu en els plantejaments cosmològics d'Hildegarda.

¹⁸ La informació detallada d'aquests còdex es troba a l'apartat 1.1 de la Bibliografia.

¹⁹ *S. Hildegardis abbatissae subtilitatum diversarum creaturarum libri novem*, dins: *Sanctae Hildegardis Abbatissae Omnia*, PL 197, col. 117-1352.

²⁰ Vegeu *supra*, p. 23, n. 17.

²¹ Hildegard von Bingen, *Physica. Edition der Florentiner Handschrift (Cod. Laur. Ashb. 1323, ca. 1300) im Vergleich mit der Textkonstitution der Patrologia Latina (Migne)*, ed. Irmgard Müller i Christian Schulze, col·l. Sven Neumann, Hildesheim - Zurich - Nova York: Verlag Olms-Weidmann, 2008.

²² Vegeu *supra*, p. 23, n. 18.

1.1.2. *Subtiliter considerans*:²³ observació i experimentació

¿És Hildegarda, com sosté Heinrich Schipperges, la primera «investigadora de la natura» (*Naturforscherin*) de la història?²⁴ Amb tal denominació l'estudiós no només es referia al sector femení de la societat, sinó que indicava la singularitat i la novetat que va suposar el mètode amb què Hildegarda mostra la seva aproximació a la natura en el llibre de la *Physica*: d'una banda, parteix de l'observació de les espècies autòctones i, de l'altra, la seva medicina és eminentment pràctica. D'altra part, com veurem, el seu caràcter enciclopèdic la posa en relació amb l'enciclopedisme dels segles XII i XIII, si bé se'n diferencia d'aquell fonamentalment perquè no tracta sobre la totalitat del que existeix (entitats invisibles i visibles), sinó únicament sobre les criatures naturals,²⁵ i perquè no només es basa en fonts escrites (el *Summarium Heinrici*, principalment),²⁶ sinó que fonamenta els enunciats teòrics en una base observacional i experimental.

Presentaré esquemàticament els continguts de la *Physica* per tal d'assenyalar algunes consideracions prèvies en relació amb la metodologia que mostra el seu discurs. En els llibres I i III descriu les plantes i els arbres, respectivament, i fa especial èmfasi en les seves propietats medicinals. L'autora posa de relleu la seva constitució: si són freds o calents, secs o humits, ja que l'anàlisi realitzada s'encamina a explicar la seva influència en l'equilibri humoral del cos humà. El llibre II tracta sobre els elements i, a propòsit d'aquesta temàtica, recull les característiques de les aigües d'alguns rius de la regió (apartats 5-10) i menciona diferents tipus de terres (apartats 11-14). En aquests passatges presenta dades extretes de l'observació del medi autòcton. Pel que fa a les

²³ *EPP*, 23, p. 65, l. 140: «subtiliter profundam spiritus naturam considerans».

²⁴ Heinrich Schipperges, «Große Namen der Naturheilkunde. Hildegard von Bingen war die erste Naturforscherin», *Folia*, 7 (1972), p. [-].

²⁵ Agraïxo a Noemi Barrera les seves observacions sobre les diferències entre la *Physica* d'Hildegarda i l'enciclopedisme a cavall dels segles XII i XIII.

²⁶ Reiner Hildebrandt considera que el *Summarium Heinrici* era «das Lehrbuch der Hildegard», i enumera els paral·lelismes textuais de les dues obres. Vegeu Reiner Hildebrandt, «Einleitung» a *Physica*, p. VII, 29-41. Hildebrandt és també el curador de l'edició crítica d'aquella font: *Summarium Heinrici. Band 1: Textkritische Ausgabe der ersten Fassung (Redaktion A)*, ed. Reiner Hildebrandt, Berlín - Nova York: Walter de Gruyter, 1974; *Summarium Heinrici. Band 2: Textkritische Ausgabe der zweiten Fassung (Redaktion B) sowie des Buches XI in Kurz- und Langfassung*, ed. Reiner Hildebrandt, Berlín - Nova York: Walter de Gruyter, 1982; *Summarium Heinrici. Band 3: Wortschatz, Textkritische Ausgabe der ersten Fassung (Redaktion A)*, ed. Reiner Hildebrandt i Klaus Ridder, Berlín - Nova York: Walter de Gruyter, 1995. La tesi de Hildebrandt contrasta amb les de Moulinier i Embach en escrits anteriors, segons els quals l'estructura de la *Physica* feia pensar que Hildegarda no tenia com a referent altres tractats sobre la natura. Vegeu Laurence Moulinier, «Une encyclopédisme sans précédent? Le cas de Hildegard de Bingen», dins: Michelangelo Picone (ed.), *L'enciclopedismo medievale: Atti del convegno «L'enciclopedismo medievale»*. San Gimignano 8-10 Ottobre 1992, Ravenna: Longo, 1994, p. 119-134; Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen*, cit., p. 292. Vegeu també Peter Reithe, *Die Quellen des Liber Simplicis Medicinæ Hildegards von Bingen*, Bingen: Historische Gesellschaft Bingen - Museum am Strom, [-].

pedres i als metalls, als quals dedica els llibres IV i IX respectivament, els considera també criatures. Finalment, els quatre llibres que dedica a la descripció de les espècies animals (V-VIII) –una temàtica que també apareix a les obres de visions, especialment en el *LDO*–²⁷ mostren ressonàncies de les definicions enciclopèdico-naturalistes, i de l’imaginari moral dels bestiariis medievals. D’altra banda, l’aproximació observacional i experimental palesa a la *Physica* sembla estar present, així mateix, a la descripció de la natura que Hildegarda elabora a les obres de visions, i en el *LDO* en particular. En posaré un exemple. La referència als efectes nocius que Hildegarda atribueix al vent del nord sobre la salut, apareix a les obres de visions, a les quals aquest vent s’associa amb el diable (en tant que el punt septentrional és mancat de llum) i amb les influències nocives que té en determinats òrgans del cos humà.²⁸ Per tant, a les visions segona i tercera del *LDO*, per exemple, la descripció dels vents no només es correspon amb un discurs al·legòric, sinó que mostra una reflexió realista dels efectes de la natura en els éssers humans, anàloga a la que es posa de manifest a la *Physica*.

Tanmateix, existeix un aspecte diferencial fonamental entre el *LDO* i la *Physica*. A les obres de visions Hildegarda descriu al·legòricament la *uisio* que contempla i, tot seguit, anota el comentari que la *uox de caelo* li revela. El seu discurs se subjecta en el pressupòsit de la revelació i té com a objectiu proferir el que li ha estat revelat per al benefici de la humanitat. Mentre que la *Physica* és un compendi en el qual no hi ha una interpretació en clau profètica, ni tampoc teològica (excepte en escasses ocasions), sinó una descripció destinada a la pràctica. La seva fonamentació no és la veritat divina sobre l’essència de la realitat, sinó la natura en ella mateixa: tot el que apareix a la superfície del món. Per tant, sota els efectes de la inspiració divina, Hildegarda contempla i escolta el que li és revelat; en canvi, quan vol descriure la natura i la multiplicitat de criatures que l’habiten, observa, reflexiona i experimenta a partir dels propis recursos naturals. En tots dos casos –malgrat que no es tracta d’un procés idèntic– el coneixement s’adquireix a través d’una forta mediació del sentit de la vista: empra la contemplació auditiva de la natura per aproximar-se a l’artífex a través de la seva Obra, i utilitza la observació experimental de la natura amb la finalitat d’obtenir remeis per mantenir un bon estat de salut i per guarir malalties.

²⁷ Peter Reithe, *Hildegard von Bingen. Eine aufschlussreiche Begegnung mit ihrem naturkundlich-medizinischen Schrifttum*, Marburg: Tectum, 2011, p. 111-130. Vegeu també Laurence Moulinier, «Les Merveilles de la nature vues par Hildegarde de Bingen (XII^e siècle)», dins: *Miracles, prodiges, et merveilles au Moyen Âge. XXV^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur*, París: Publications de la Sorbonne, 1995, p. 115-131.

²⁸ Aquesta temàtica es desenvolupa en el subapartat 3.3.2 del quart capítol.

Pel que fa al vessant mèdic, Heinrich Schipperges parla sobre el context històric en què es va escriure la *Physica* i la situa a la llarga tradició de medicina benedictina medieval.²⁹ L'estudiós no destaca l'originalitat en si de la medicina hildegardiana, sinó el fet de posar per escrit determinats remeis i pràctiques que formaven part d'aquella tradició de transmissió oral. En conseqüència, els continguts mèdics no sobresurten significativament si no és perquè es fan ressò de l'esmentada tradició mèdica femenina, que quedava autoritzada per Benet de Núrsia quan parla a la *Regla* sobre l'atenció i la cura dels malalts.³⁰ La cura i el tractament de les malalties era una pràctica habitual de les dones a l'edat mitjana. Com indica Montserrat Cabré, la cura de les persones malaltes i l'atenció durant el naixement formava part de les tasques que duïen a terme les dones, de manera que els primers hospitals haurien sorgit per cobrir les necessitats de cura de les persones que no tenien un suport familiar femení.³¹ Rosa Rius assenyala que la iconografia del part, tal i com mostren nombroses representacions medievals i renaixentistes de les escenes del naixement de santa Anna, de la Verge Maria, de sant Joan Baptista i de Jesús, posa de manifest que les tasques relacionades amb aquell esdeveniment les duïen a terme les dones, i que no serà fins a la modernitat que s'introduirà la figura del metge i s'invisibilitzarà l'activitat mèdica femenina.³²

La *Physica*, tot recollint el saber mèdic de les benedictines de temps enrere, palesa una voluntat compiladora. Així mateix, presenta una sèrie de característiques generals que la posen en relació amb l'enciclopedisme del XII: la sistematització, l'enumeració, el tipus de veus que hi apareixen, i la descripció de les mateixes, entre d'altres. Això no obstant, mostra dues diferències substancials: s'ocupa únicament d'una part de la realitat –les coses visibles en l'àmbit terrestre– i té una finalitat eminentment pràctica –no vol cultivar el coneixement per ell mateix. Curiosament, com observa Régine Pernoud, els dos tractats de medicina coneguts que es van dur a terme a occident al segle XII s'associen amb el nom d'Hildegarda de Bingen: la *Physica* i el *Cause et cure*. Segons l'estudiosa, l'únic parangó d'aquelles obres de caràcter enciclopèdic sobre

²⁹ Heinrich Schipperges, «Kranheitsursache, Krankheitswesen und Heilung in der Klostermedizin», cit., p. 2-4, 6-8. Vegeu també: «Heile Natur und Heil der Welt bei Hildegard von Bingen», dins: Andreas Resch (ed.), *Kosmopathie. Der Mensch in den Wirkungsfeldern der Natur*, Innsbruck: Resch Verlag, 1986, p. 561-609.

³⁰ Benet de Núrsia, *Regla*, 36.

³¹ Montserrat Cabré i Teresa Ortiz (ed.), *Sanadoras, matronas y médicas en Europa: siglos XII-XX*, Barcelona: Icaria, 2001.

³² Rosa Rius Gatell, «El misteri del naixement: imatges de la malenconia», conferència pronunciada a Els Juliol de la UB el dia 3 de juliol de 2012, a la Facultat de Filologia de la UB, en el curs *El cos femení: mirades des de la història i la creació literària*, coord. Dra. Maria Dolors Molas Font.

ciències naturals és l'*Hortus deliciarum* d'Herrada de Hohenbourg.³³ Tanmateix, existeixen notables diferències entre la *Physica* i l'*HD*. En relació amb el tema que ens ocupa, cal destacar que les dues obres tenen almenys una font en comú: el *Summarium Heinrici*. Però, mentre que Herrada efectua una descripció de la realitat física basada fonamentalment en fonts escrites, Hildegarda té en compte l'observació de la natura. En segon lloc, l'*HD* combina el gènere enciclopèdic i la forma d'un tractat teològic sobre la història de la salvació, una narrativa que és absent a la *Physica*. En conseqüència, Herrada s'ocupa de tot tipus de realitats i no únicament de la visible. Es tracta, per tant, de dues obres molt diferents que, seguint en part la indicació de Pernoud, destaquen per haver mostrat l'activitat científica de les dones a l'edat mitjana. En aquest sentit, un altre tractat mèdic de l'època que cal destacar és el *Trotula*, un important tractat de medicina de les dones elaborat a l'entorn de l'escola de Salerno al segle XII.³⁴

En conclusió, el discurs i el mètode d'anàlisi de la natura de la *Physica* posa de manifest que la concepció de l'univers d'Hildegarda –una qüestió que apareix a les tres obres de visions– té en compte la natura no només com una creació divina, sinó també com una realitat interessant en ella mateixa. A la *Physica* es posa de relleu l'observació i el coneixement de la natura sobretot en vistes a la pràctica mèdica. Tanmateix, considero que una aportació rellevant d'Hildegarda en aquesta obra consisteix en transmetre una manera particular d'entendre la natura, els éssers que l'habiten i els processos naturals que hi tenen lloc. L'autora entén la «servitud» dels elements i de les criatures respecte de l'ésser humà com una col·laboració entesa des d'un punt de vista mèdico-naturalista. El punt de partida és, certament, el passatge del Gènesi que explica que Adam, format a partir «de la pols de la terra», va sotmetre «els peixos del mar, els ocells del cel, el bestiar, i tota la terra amb les bestioles que s'hi arrosseguen».³⁵ Hildegarda duu a terme una interpretació en termes pràctics del passatge bíblic: la natura posa a l'abast de l'ésser humà múltiples possibilitats de cura i guarició, i per això aquest ha d'aprendre a conèixer i saber emprar la *utilitas* que la natura li ofereix, perquè és plena d'un potencial enorme que procedeix de la divinitat. Des d'aquesta perspectiva analitzaré, tot seguit, de quina manera descriu Hildegarda l'àmbit terrestre a la *Physica*.

³³ Régine Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una consciència inspirada del segle XII*, cit., p. 87-88.

³⁴ *The Trotula. A Medieval Compendium of Women's Medicine*, ed. Monica Green, Filadèlfia (PA): University of Pennsylvania Press, 2001.

³⁵ Gn 1,26: «Déu digué: Fem l'home a imatge nostra, semblant a nosaltres, i que sotmeti els peixos del mar, els ocells del cel, el bestiar, i tota la terra amb les bestioles que s'hi arrosseguen». L'organització dels llibres de la *Physica* dedicats als animals segueix de prop l'enumeració bíblica.

1.1.3. La *utilitas* de les múltiples formes de la realitat visible

A l'inici de la *Physica* Hildegarda planteja la relació de l'ésser humà amb la natura en un doble sentit. D'una banda, els elements i les criatures de la natura són al servei dels humans –un servei entès com a servitud, però també com a col·laboració mútua– i la seva relació és de desigualtat ontològica. Certament, la manera com Hildegarda entén l'ordre còsmic duu implícita l'ordenació social feudal, segons la qual cadascú ocupa un determinat lloc i es relaciona amb la resta d'éssers des de la seva posició.³⁶ D'altra banda, el servei que ofereixen als humans posa de manifest una necessitat que aquests tenen, una mancança que poden pal·liar gràcies a les criatures i als recursos de la natura. Per aquest motiu, i amb una finalitat pràctica, és important conèixer els elements, les diverses criatures naturals i les seves propietats. Hildegarda es refereix, per exemple, als beneficis medicinals de les plantes. Així, l'element ontològicament inferior, la terra, posseeix un poder vivificador únic que fa emergir i mantenir la vegetació, les plantes i els seus fruits, dels quals n'obtenim beneficis medicinals i, a més a més, un magisteri espiritual. Trobem diferents aspectes d'aquesta doble relació en el fragment següent, que obre la *Physica*:

In creatione hominis de terra alia terra sumpta est que homo est, et omnia elementa ei serviebant, quia eum vivere sentiebant, et obviam omnibus conversationibus eius cum illo operabantur, et ipse cum illis. Et terra dabat viriditatem suam secundum genus et naturam et mores et omnem circuitionem hominis. Terra enim cum utilibus herbis ostendit circuitionem spiritalium morum hominis eos discernendo; sed in inutilibus herbis demonstrat inutiles et dyabolicos mores eius.³⁷

La *utilitas* de les plantes, sorgides de la terra i portadores de vitalitat, és el paradigma sobre el qual Hildegarda basa les seves indagacions al voltant de les

³⁶ A l'epístola que va adreçar a Tengsrich d'Andernach, Hildegarda explica l'existència –justa segons l'autora– dels diferents estrats socials en analogia amb les designacions que Déu atorga a les coses existents: tots els éssers terrestres i celestes reben noms diversos, però Déu els estima tots encara que ocupin llocs jeràrquicament diferents (*EPP*, 52, p. 129, l. 40-53). Aquesta concepció jerarquitzada dels éssers contrasta, però, amb algunes idees fonamentals de la cosmologia hildegardiana, com ara la seva noció d'èter, que transmet una imatge d'univers ontològicament homogeni.

³⁷ *Physica*, I, Pref., 1-3, p. 49: «Per a la creació de l'ésser humà de la terra, es va escollir una terra especial amb la qual se'l va fer. Tots els elements el servien, perquè sentien que estava viu, col·laboraven amb ell en tot el que duia a terme, i ell col·laborava amb ells. La terra li proporcionava la seva energia vital, segons l'espècie, la naturalesa, els costums i tota la resta que envoltava l'ésser humà. En efecte, la terra, amb les seves plantes útils, mostra tot el conjunt de les funcions espirituals de l'ésser humà, i distingeix entre elles, però amb les plantes inútils posa de manifest les seves conductes dolentes i diabòliques».

«subtilitats» de la natura, que cal explorar en benefici de la salut humana. És a dir, segons l'autora les criatures de la natura mantenen una relació de subordinació respecte de l'ésser humà, ja que mentre que animals, plantes, pedres i metalls únicament participen de la racionalitat amb què Déu ordena l'univers, l'ésser humà posseeix una racionalitat singular, feta a imatge de la racionalitat divina. Tanmateix, l'esmentada subordinació queda contrarestada per la dependència que l'ésser humà té amb la resta de formes naturals, en tant que li procuren múltiples possibilitats de guariment. En conseqüència, cal conèixer les diverses «subtilitats» de la natura per tal de poder-ne extreure la seva «utilitat» particular. I aquesta és precisament la finalitat principal de la *Physica*: ser un receptari pràctic que reculli les propietats singulars de cada part de la natura per tal de contribuir al tractament i a la cura de les malalties. L'obra té, com he indicat, una funció eminentment pràctica, ja que es cerquen recursos a l'abast –del propi entorn geogràfic, per exemple– per a l'exercici de la medicina. Es tracta de conèixer la multiplicitat de formes amb què es manifesta la vida en el medi terrestre per tal d'indagar les causes de les malalties i oferir un receptari que permeti de guarir-les, sia amb una bona dieta sia amb remeis elaborats a partir de les provisions de la natura. La *utilitas* de les plantes és, com veurem, extensible a totes les criatures de la natura.

La perspectiva des de la qual s'estructura la *Physica* té en compte aquesta finalitat pràctica, si bé també es transmet en ella una concepció global de la natura. La *Physica* inclou idees i nocions d'àmbits de les ciències biològiques, com ara la zoologia, la botànica, la geologia i la mineralogia, i és formada per nou llibres: 1. Sobre les plantes o *De herbis*; 2. Sobre els quatre elements o *De quatuor elementis*; 3. Sobre els arbres o *De arboribus*; 4. Sobre les pedres o *De lapidibus*; 5. Sobre els peixos o *De piscibus*; 6. Sobre els ocells o *De volatilibus*; 7. Sobre els animals de la terra o *De animantibus terræ*; 8. Sobre els rèptils o *De vermibus venenosis*; 9. Sobre els tipus de metalls o *De genere metallorum*. A fi d'aprofundir en els aspectes fonamentals de la idea de natura que Hildegarda exposa a la *Physica*, tractaré seguidament sobre els continguts indicats, tot agrupant les temàtiques del primer i el tercer llibre, del quart i el novè, així com dels quatre llibres dedicats als animals. La meva anàlisi de l'obra no serà tècnica, ja que existeixen diverses contribucions molt rellevants en aquest sentit,³⁸ sinó que tindrà com a idea rectora la perspectiva de la *utilitas* amb què Hildegarda observa i experimenta.

³⁸ Vegeu les indicacions bibliogràfiques referides *supra*, p. 233, n. 27.

El primer llibre de la *Physica*, el més extens de tot el volum, és dedicat a les plantes. En contacte amb la *uiriditas*, l'energia vital que la terra transmet,³⁹ les plantes adquireixen unes determinades característiques i propietats que l'ésser humà pot conèixer i utilitzar per seguir una dieta saludable i per tractar determinades malalties. Hildegarda distingeix entre plantes «útils» i «inútils», i d'entre les inútils n'hi ha tant d'innòcues com de nocives. Aquestes darreres «és com si continguessin en elles l'escòria dels elements», i afegeix, «agraden al diable i s'agrega a elles».⁴⁰ De fet, descriu el suc de les plantes inútils com un verí que pot arribar a causar la mort.⁴¹ Hildegarda entén la influència de les plantes, tant de les beneficioses com de les nocives, en la salut humana no només des del punt de vista fisiològic, sinó també moral i espiritual, en tant que condicionen la seva conducta. Ja que, recordem, les plantes que produeix la terra mostren «el conjunt de les funcions espirituals de l'ésser humà».⁴²

Al llarg de les pàgines del primer llibre tracta sobre diversos tipus de cereals, plantes medicinals i aliments que han de constituir la base d'una bona dieta. En el llibre tercer, dedicat als arbres, distingeix entre els que són productius –parla sobre els seus diferents fruits i sobre el benefici que se'n pot obtenir– i els que són improductius i tan sols serveixen per fer llenya.⁴³ El medi on creixen la majoria de plantes⁴⁴ i els arbres és la terra, la composició de la qual manté relació amb el tipus de vegetació que produeix:

Et terra habet sudorem et humorem atque sucum. Sudor vero terre inutiles herbas profert, et humor eius utiles herbas que comedi possunt, et que ad alios usus hominis valent. Sucus autem eius vindemiam et germinantes arbores producit.⁴⁵

³⁹ Hildegarda empra el terme *uiriditas* per designar la força de la vida, el vigor, la vitalitat. En particular, la *uiriditas* és la saba de les plantes i dels arbres i, per analogia, la sang dels animals i dels éssers humans. Els conceptes de *uis*, *uirtus* i *uiriditas* mantenen una relació etimològica a la qual Hildegarda treu molt de partit en el seu imaginari. Sobre la noció de *uiriditas*, vegeu *infra*, p. 434-436.

⁴⁰ *Physica*, I, Pref., 9, p. 50. Cito un fragment més extens: «Sed et quedam herbe sunt, velut spumam elementorum in se habent, et in quibus homines decepti fortuita sua querere conantur; et has dyabolus amat, et se hiis admiscet».

⁴¹ *Physica*, I, Pref., 6, p. 49.

⁴² Vegeu la citació sencera *supra*, p. 236, n. 37.

⁴³ *Physica*, III, Pref., 1-8, p. 178.

⁴⁴ Dic la majoria perquè Hildegarda indica que existeixen plantes que creixen a causa de l'aire (*de aere*), de digestió lleugera, «naturalesa alegre» i beneficioses per a la salut. I es diferencien de les plantes que creixen a causa del vent (*de vento*), de digestió pesada, «naturalesa trista» i que tornen malenconiós a qui les pren (*Physica*, I, Pref., 6, p. 49).

⁴⁵ *Physica*, I, Pref., 7, p. 49-50: «La terra conté suor, humor i suc. La suor de la terra produeix les plantes inútils, i el seu humor les útils, que es poden menjar o que serveixen a l'ésser humà per a altres propòsits. Pel que fa al suc de la terra, produeix la vinya i els arbres fruiters».

Hildegarda mostra també una atenció especial a la constitució de les plantes i dels arbres en relació amb la seva naturalesa calenta o freda.⁴⁶ Els diversos matisos dins l'escala que va de la fredor a l'escalfor, així com les propietats particulars de cada planta o arbre, fan que resulti o bé convenient o bé inconvenient per a determinats usos medicinals. Però l'escalfor o la fredor en elles mateixes no són favorables o desfavorables, sinó que això depèn de cada planta o arbre en concret, i dels seus usos. Així mateix, Hildegarda assenyala que tot i que, a priori, determinades plantes són consideraves nocives, i fins i tot mortals, en alguns casos poden resultar beneficioses. La cicuta, per exemple, que «és perillosa en si mateixa» i que, tanmateix, pot curar a «qui ha estat greument ferit a cops de pal i garrot, o qui ha caigut des d'una gran alçada» si es bull amb aigua i s'aplica amb un drap a la zona adolorida.⁴⁷

El quart llibre tracta sobre les pedres, formades del foc i de la humitat. Entre elles Hildegarda destaca les pedres precioses i les gemmes, en tant que les concep com un record de la bellesa originària, plenes d'energies i útils per a la medicina.⁴⁸ Per tal motiu, aquest tipus de pedres són poderoses i útils també per combatre el diable:

Omnis lapis ignem et humiditatem in se habet. Sed dyabolus pretiosos lapides abhorret et odit et dedignatur, quia reminiscitur, quod decor eorum in ipso apparuit, antequam de gloria sibi deo data corrueret, et qua etiam quidam pretiosi lapides ab igne gignuntur, in quo ipse penas suas habet. [...] In parte autem orientis et in partibus illis, ubi nimus ardor solis est, pretiosi lapides et gemme oriuntur. Nam montes, qui in plagis illis sunt, ab ardore solis magnum ardorem habent, velut ignis ardent.⁴⁹

⁴⁶ *Physica*, I, Pref., 9, p. 50; III, Pref., 1, p. 178.

⁴⁷ *Physica*, I, 39, 1-4, p. 79-80. Cito el passatge corresponent: «**Scherlinc** / (Cicuta) [...] periculum in se habet [...]. Sed ille, qui contis et fustibus valde percussus est, aut qui de aliqua altitudine cecidit, ita quod caro et membra eius contrita sunt, id est **uerknuset/ (gequiczet), scherlinc** in aqua coquat, et expressa aqua illam super membra in quibus dolet ponat, et panno desuper liget, et sic humores qui ibi collecti sunt, dissipabit». Les paraules en negreta apareixen així en l'edició crítica i assenyalen termes en llengua vernacle. A la *Physica* s'utilitzen reiteradament els termes *Gicht* i *virgichtiget* (traduïbles per «paràlisi» i «paralitzat» respectivament), amb els quals Hildegarda designa un dolor molt intens, físic o mental, que inclou diverses patologies.

⁴⁸ *Physica*, IV, Pref., 8, p. 229. Cito el passatge corresponent: «Et sic pretiosi lapides [...] multas vires et multos effectus operunt tenent, ita quod plurime operationis cum eis fieri possunt, ea tamen opera que bona et honesta acu tilia homini sunt».

⁴⁹ *Physica*, IV, Pref., 1-5, p. 228: «Totes les pedres contenen en elles foc i humitat. El diable avorreix, detesta i menysprea les pedres precioses, perquè li recorden que la seva bellesa apareixia en ell abans que caigués de la glòria que Déu li havia donat, i perquè algunes pedres precioses s'engendren en el foc en el qual ell rep el seu càstig. [...] Les pedres precioses creixen a l'orient, en zones on el Sol escalfa molt. A causa de l'escalfor del Sol, les muntanyes de la regió posseeixen una escalfor tan poderosa com el foc».

Hildegarda explica que Déu havia adornat el primer àngel amb pedres precioses per tal que, en mirar-les, adquirís la ciència divina, ja que aquelles pedres brillaven en la divinitat. Tanmateix, quan les va veure, Lucifer es va omplir d'orgull tot pensant que posseïa amb elles un poder superior al diví, i aleshores el seu poder es va extingir. No obstant això, Déu va voler mantenir les energies i la bellesa d'aquelles pedres i, tot rescatant-les de la mateixa manera com va fer amb Adam, «les va posar a la terra per tal que les empresin per honorar, beneir i per a la medicina».⁵⁰ A continuació, Hildegarda tracta sobre la formació de les pedres precioses. Creixen a l'orient, una zona que en el *Sciuias* s'associa amb el paradís. En aquella regió els rius «bullen a causa de l'enorme escalfor del Sol», i en ocasions provoquen grans inundacions que cobreixen les muntanyes, de tal manera que, quan entren en contacte el foc i l'aigua, es forma una escuma que s'adhereix a algun punt de la muntanya i, al cap d'alguns dies, s'endureix com una roca. Quan cessen les inundacions, aquestes roques s'assequen i esdevenen pedres precioses. El seu procés d'assecat té una influència en els colors i en les energies que adquireixen,⁵¹ i, per tant, també en el seu ús. Els apartats que dedica a cadascuna de les pedres s'inicia amb la indicació de la seva composició i, seguidament, s'exposen les seves aplicacions mèdiques, en ocasions relacionades amb cures màgiques. D'entre les pedres d'ús medicinal trobem, per exemple, la maragda, que segons Hildegarda alleugereix el mal d'estómac i de cap, i, fins i tot, pot servir per tractar l'epilèpsia.⁵²

El sorgiment dels metalls, tal i com descriu en el novè llibre de la *Physica*, és similar al de les pedres precioses. L'autora explica que l'esperit de déu impregnava les aigües que van inundar la terra amb la seva força ígnia, de manera que «el foc de l'aigua va transformar la terra en or».⁵³ A continuació, de la barreja entre l'aigua i la terra va sorgir la plata i, tot seguit, l'aigua moguda pel vent va propiciar la producció de l'acer i el ferro, metalls més forts que el plom, l'estany, el coure i el llautó. Les pàgines del darrer llibre de la *Physica* tracten sobre aquests vuit tipus de metalls, d'entre els quals destaquen l'or, de «naturalesa semblant al Sol»,⁵⁴ i l'acer, que «representa gairebé la divinitat de Déu, motiu pel qual el diable el defuig i l'evita».⁵⁵ No puc deixar d'indicar

⁵⁰ *Physica*, IV, Pref., 16, p. 229: «[...] voluit ut in terra essent in honore et benedictione et medicina».

⁵¹ *Physica*, IV, Pref., 3-7, p. 228-229.

⁵² *Physica*, IV, 1, p. 231.

⁵³ *Physica*, IX, Pref., 1, p. 378: «[...] ignis eiusdem aque in eramentum auri cum ipsa terra quam transfudit versa est». Vegeu un altre passatge sobre la formació dels metalls *infra*, p. 242, n. 61.

⁵⁴ *Physica*, IX, 1, 1, p. 379: «Aurum [...] quandam naturam velut sol habet».

⁵⁵ *Physica*, IX, 8, 1, p. 382: «Calibs [...] fere quasi divinitatem dei significat, unde et dyabolus eum fugit et devitat».

que afirmacions com aquestes fan difícil traçar la línia que separa la medicina de les pràctiques màgiques, que són condemnades en altres passatges del corpus hildegardià.

La part més extensa de la *Physica* tracta sobre els animals, des del llibre cinquè fins al vuitè. Hildegarda els agrupa en funció de l'element que constitueix el seu hàbitat: peixos, aus, quadrúpedes i rèptils, que es vinculen respectivament a l'aigua, l'aire, la terra i el foc. Descriu un total de 171 tipus d'animals, d'entre els quals hi ha 36 peixos diferents, 72 tipus d'aus, 45 animals de terra i 18 rèptils diversos. Alguns d'aquests animals eren comuns a la regió de l'autora, però d'altres (com ara l'elefant, el camell, el tigre i el lleó, entre d'altres) difícilment els hauria pogut conèixer si no fos per mitjà de fonts escrites i visuals. L'interès per les particularitats de cada animal, juntament amb la seva simbologia, també es posa de manifest a l'extensa al·legoria dels vents del *LDO*.⁵⁶ Així mateix, un ús poètic del tema dels animals es troba a la seqüència «Columba asperit», dedicada a sant Maximí, en la qual fa referència a diversos animals exòtics.⁵⁷ En tots els passatges mencionats la descripció de cada animal mostra que l'autora condueix l'atenció de qui llegeix envers la captació de les seves «subtilitats».

Hildegarda posa de relleu que les capacitats curatives de cada realitat natural són imperceptibles a primera vista, de manera que cal aprendre a mirar-les, a conèixer-les, i després a emprar-les amb criteri.⁵⁸ Com observa Pernoud, la subtilitat saludable o nociva és precisament la que dóna valor a cada component de la natura.⁵⁹ Per exemple, el valor positiu o negatiu de cadascun dels vents cardinals és condicionat per la seva influència sobre l'ésser humà. Ara bé, l'observació de Pernoud presenta matisos, ja que el valor del component en qüestió pot variar segons els usos: recordem l'exemple de la cicuta. Així mateix, existeixen altres factors que condicionen el valor dels components de la natura: reprenent l'exemple dels vents, la simbologia negativa del punt cardinal nord –associada amb el diable i amb el que és caduc– atorga una influència negativa al vent septentrional. Aquests exemples, extrets de les obres de visions, palesen que la idea de «subtilitat» és present en altres escrits del corpus de l'autora, en els quals mostra un coneixement profund de la natura i presenta una atenció particular a allò que és singular en cada criatura. Així, la perspectiva que ofereix la *Physica* serveix de complement i

⁵⁶ *LDO*, I, 2-3; vegeu el subapartat 3.2.1 del quart capítol.

⁵⁷ *Symphonia*, 54, p. 447-449.

⁵⁸ La «medicina natural» actual, una pràctica mèdica que s'orienta per una visió holística de la salut, troba a l'obra d'Hildegarda un clar precedent. A partir de finals del segle XX, la seva medicina es va propagar per diversos indrets del món, tal com mostren llibres com ara: Daniel Marin, *Hildegarde, une médecine tombée du ciel*, 2 vol., París - Friburg de Brisgòvia: Saint Paul, 1991; Gottfried Hertzka i Wighard Strehlow, *Manuel de la Médecine de sainte Hildegade*, Montsûrs: Résiac, 1988.

⁵⁹ Régine Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una consciència inspirada del segle XII*, cit., p. 91.

ahora de contrapunt a les representacions al·legòriques de l'univers descrites a les obres de visions.

L'anàlisi de la natura que Hildegarda exposa a la *Physica* s'orienta cap a dos objectius: un d'explícit i un d'implícit. El primer és oferir remeis per a la cura de les malalties, i el segon és tractar de canviar la manera de mirar i entendre la natura. En aquest sentit, els seus plantejaments són en certa manera extrapolables al món actual, quan la cerca de solucions a qüestions com ara el canvi climàtic inclou necessàriament una tasca de sensibilització envers la realitat natural. Es tracta d'una concepció, la hildegardiana, que entén la natura com una realitat vivificada per la divinitat i que, al seu torn, ella mateixa és vivificadora. Aquesta idea s'expressa en el llibre dels metalls:

Cum in initio spiritus domini ferebatur super aquas, et cum aqua nondum inundaret [...].
Et ut spiritus domini aquas primum inundare fecit, ita etiam et hominem vivificavit, atque herbis et arboribus ac lapidibus viriditatem dedit.⁶⁰

El coneixement del propi territori, la lectura de determinades obres de caràcter enciclopèdico-científic, l'observació i l'experimentació són les bases que fonamenten la filosofia natural que Hildegarda exposa, no només a la *Physica*, sinó en els passatges cosmològics de les obres de visions. L'interès pel detall, pel que és subtil, és un tret característic del seu procedir. En particular, a la *Physica* l'atenció a les subtilitats no té la finalitat de curar la malaltia en ella mateixa, sinó de curar holísticament la persona malalta. L'autora analitza el comportament humà com l'efecte d'un desajustament interior, i considera que la bellesa i l'harmonia són imprescindibles per al complet desenvolupament humà. Per això, cerca de precisar les connexions entre l'ésser humà i l'univers –unes connexions que a la seva època es donaven per suposades– per tal de poder gaudir dels beneficis de les subtilitats de la natura i a fi que l'ésser humà estigui en harmonia tant amb si mateix com amb l'univers sencer.

⁶⁰ *Physica*, IX, Pref., 1, p. 378: «A l'inici, l'Esperit del Senyor es manifestava per sobre de les aigües i les aigües inundaven la terra. [...] I així com l'Esperit del Senyor va fer que les aigües ho inundessin tot, així també va vivificar l'ésser humà i li va donar la seva vitalitat a les plantes, als arbres i a les pedres».

1.1.4. El llibre dels elements

El llibre segon de la *Physica*, força breu, tracta sobre els elements, una temàtica que fa de fil conductor de les diverses representacions de l'univers que trobem en el corpus hildegardià. A diferència de les obres de visions, però, en les quals la temàtica dels elements es refereix fonamentalment a l'àmbit celeste, la *Physica* se centra en l'àmbit terrestre. Apareixen allí en l'ordre tradicional: foc, aire, aigua i terra.

En cap dels manuscrits s'ha conservat el fragment dedicat a l'element igni, que segurament s'hauria situat en primer lloc a la descripció dels quatre elements. Es tracta d'una mancança no menor, ja que el foc és l'element amb major protagonisme en el *Sciuias*, el *LVM* i el *LDO*,⁶¹ i la caracterització naturalista del mateix, tal i com el devia descriure a la *Physica*, hauria estat rellevant per fer una anàlisi comparativa completa de la metafísica del foc en el corpus hildegardià. A les obres de visions aquest element es concep com una força creativa i destructiva alhora, amb una incidència especial tant en l'inici com a la fi dels temps. Cal recórrer a altres passatges de la *Physica* per trobar referències a l'element igni. Per exemple, en el llibre sobre les pedres refereix la idea de la derrota del diable per mitjà del foc,⁶² que recorda la concepció de la «pell de tenebres» del *Sciuias*. I en el llibre dedicat als metalls empra l'expressió *igneae vis*, una idea fonamental en el *LDO*, per explicar la formació de l'or, el metall més noble de tots:

Et tunc ubi ignea vis que in aqua fluit terram pertransivit, ibi ignis eiusdem aque in eramentum auri cum ipsa terra quam transfudit versa est.⁶³

L'ús d'aquesta expressió, en cas que no es tracti d'una extrapolació posterior, situa la *Physica* a la gènesi del *LDO*. Si fos així, és possible llançar la hipòtesi segons la qual Hildegarda hauria pogut començar a pensar el *LDO* en el transcurs de la dècada de 1150. Es tracta d'una suposició que va més enllà de qüestions cronològiques i que té a veure amb consideracions de fons, ja que si la idea d'*igneae vis* arrenca de la *Physica*, això significa que en el pensament d'Hildegarda qüestions d'ordre cosmològic-naturalista són el punt de partida per tractar qüestions teològiques, i no a la inversa.

El primer element que es menciona en el llibre segon de la *Physica* és l'aire, un element que en el *Sciuias* es caracteritzava com la causa mecànica del moviment còsmic

⁶¹ Vegeu l'apartat 1.1 del segon capítol, i els subapartats 2.1.3 del tercer capítol i 2.1.2 del quart capítol.

⁶² *Physica*, IV, Pref., 1, p. 228.

⁶³ *Physica*, IX, Pref., 1, p. 378: «I a allí on la força ignia que flueix en l'aigua va penetrar en la terra, el foc de l'aigua va transformat la terra en or».

i com la matèria constitutiva de la segona zona còsmica en sentit descendent des de la perifèria. A la *Physica* no es duu a terme una descripció de l'univers com a totalitat, com deia; tanmateix, el paràgraf que tracta sobre l'aire sí que conté una menció a l'àmbit celeste. En particular, Hildegarda fa referència a l'existència de dues zones còsmiques que són constituïdes per aquest element. Així mateix, en aquell fragment assenyala els efectes que l'aire té en les criatures que habiten cadascun dels dos àmbits. Escriu:

Aer spiramen est quod in rore humorem germinantibus infundit, ita quod omnia virescunt, et quod per flatum flores educit, et quod per calorem omnia ad maturitatem confirmat. Aer autem qui proximus dispositioni lune et stellarum est, sidera humectat, velut terrenus aer terram et animalia irrationabilia et sensibilia secundum naturam ipsorum vivificat et movet, nec ideo in se minoratur. Sed cum eadem animalia moriuntur, idem aer ad pristinum statum suum revertitur, nec inde in se augmentatur, sed manet ut prius fuit. Aer autem terrenus qui terram humectat, arbores ac herbas virescere ac crescere ac moveri facit, nec cum in istis est in se deficit, nec ipsis abscisis aut evulsis, cum ab eis egreditur in se proficit, sed in statu suo ut ante erat permanet.⁶⁴

A diferència del *Sciuias*, en aquest passatge es marquen molt clarament les zones sublunar i supralunar de l'univers. A més a més, la referència a la Lluna com a entitat límit entre els dos àmbits mostra una empremta aristotèlica, la qual cosa pot indicar que en el text hi hagi hagut extrapolacions posteriors, quan la física d'Aristòtil gaudia d'una major difusió. Contrasta amb el *Sciuias* la concepció segons la qual la humitat (*humor*) emana tant de l'aire supralunar (que en el *Sciuias* designava «èter», un aire de propietats ígnies) com del sublunar (que en el *Sciuias* denominava «aire aquós» i «pell d'alba»). Segons el fragment citat, l'aire s'estén des de la Terra fins a les estrelles situades en el firmament, i té les següents funcions: aporta humitat als astres, és l'agent dels moviments sísmics a la terra i dóna la vida als éssers vius per mitjà de la respiració. Així mateix, l'aire s'encarrega de la fertilització dels camps per mitjà de la dispersió de

⁶⁴ *Physica*, II, 1, 1, p. 171: «L'aire és l'alè que, amb la rosada de la seva humitat, transpira sobre les coses en els seus inicis per tal que totes elles verdegin. En bufar, obre les flors, i la força de la seva esfalfor fa madurar totes les coses. L'aire situat a prop de la Lluna i les estrelles humiteja els astres, de la mateixa manera com l'aire terrestre aviva i posa en moviment la terra i els animals racionals i irracionals, a cadascun segons la seva naturalesa. I l'aire es comprimeix dins seu, però quan els animals moren, l'aire torna al seu estat original. No augmenta, sinó que roman com havia estat. L'aire terrestre que humiteja la terra i fa que els arbres i les plantes creixin verdes i es moguin, no disminueix quan està dins d'aquestes coses, ni augmenta quan surt de les plantes quan es tallen o s'arrenquen, sinó que continua estant en el mateix estat que abans».

les llavors (una imatge anàloga apareix en el *LDO*)⁶⁵ i des de la terra aporta la verdor a les plantes i als arbres. Per tant, en consonància amb el *Sciuias* i el *LDO*, a la *Physica* Hildegarda concep l'aire com un *continuum* –que ni augmenta ni disminueix–, ressaltava les seves qualitats vivificadores i mostra la seva interrelació amb els altres elements.

A continuació tracta sobre l'aigua, «font de vida»⁶⁶ i, en l'àmbit mèdic, element adient per realitzar determinades cures oculars, bucals i relacionades amb la menstruació. Els apartats dedicats a l'aigua defineixen què són el mar i els llacs, i parlen sobre rius concrets de la regió, com ara el Rin (i els seus afluents Mosel·la i Nahe), el Main, i el Danubi. Pel que fa a l'anàlisi d'aquest element em vull detenir, en particular, en una afirmació d'Hildegarda:

Mare flumina emittit, quibus terra irrigatur velut sanguine venarum corpus hominis.⁶⁷

Seguint la mateixa lògica, afegeix que «el llac s'origina a causa d'un moviment del mar»⁶⁸ i que rius com el Rin «es produeixen per un cop de mar».⁶⁹ Es tracta d'una descripció de tipus naturalista que, tanmateix, contradiu clarament l'observació de la natura, segons la qual els rius s'originen en manants subterranis a les muntanyes, fan el seu camí per les valls i finalment acaben desembocant en el mar. Per què va concebre de manera inversa un fenomen evident? Com observa Peter Riehte, el que Hildegarda està descrivint en realitat és el cicle pel qual l'aigua del mar s'evapora, és transportada a les muntanyes i des d'allí dona origen als rius.⁷⁰ Per tant, això sembla indicar que l'autora combinava l'observació de la natura amb una tasca de documentació i de reflexió sobre la mateixa.

D'altra banda, en relació amb l'element aigua, l'autora emmiralla la constitució de la natura i la de l'ésser humà quan sosté que el cos de la terra conté en ell mateix la humitat, de manera anàloga a com l'ànima vivifica i fa créixer vegetació per tot arreu.

⁶⁵ Es tracta de l'acció fertilitzadora de la força ígnia, segons dos passatges del *LDO* citats *infra*, p. 350, n. 130 i p. 351, n. 135.

⁶⁶ *Physica*, II, 2, 1, p. 171: «Aqua de vivente fonte est».

⁶⁷ *Physica*, II, 3, 1, p. 173: «El mar dona origen als rius, que irriguen la terra de la mateixa manera com el cos humà s'inunda amb la sang de les venes». En un altre passatge de la *Physica* sosté, també, a propòsit de les venes: «Quod vero in arboribus et lignis est unde funes fiunt, assimilatur venis hominis», *Physica*, I, Pref., 4, p. 49. Aquesta idea es troba també a *LDO*, I, 4, LIX, p. 191-192, l. 1-4.

⁶⁸ *Physica*, II, 4, 1, p. 173: «Se de impetu maris oritur».

⁶⁹ *Physica*, II, 5, 1, p. 174: «Renus a mari in impetu emittitur».

⁷⁰ Peter Riehte, *Hildegard von Bingen. Eine aufschlussreiche Begegnung mit ihrem naturkundlich-medizinischen Schrifttum*, Marburg: Tectum, 2011, p. 71-88.

L'aigua és, com a la penúltima visió del *Sciuias*, un element concebut com el gèrmen de la vida.

La darrera part del llibre dels elements tracta sobre la terra, element fred i ple de força vital a causa de la seva relació amb el Sol, i la descriu amb els termes següents:

Terra naturaliter est frigida et plurimas vires in se habet. Ipsa namque in estate inferius frigida est et superius ardore solis calida, quoniam sol per vires radiorum suorum calorem tunc gignit. In hyeme autem interius calida est –alioquin de frigida ariditate scinderetur– et superius frigida est, quoniam sol tunc vires suas super terram subtrahit, et sic terra in calore viriditatem, in frigiditate ariditatem ostendit.⁷¹

En tractar sobre la terra, la dicotomia principal s'estableix a partir de la noció de fertilitat, i el que caracteritza la terra fèrtil és que conté la humitat i l'escalfor del Sol.⁷² El passatge citat mostra paral·lelismes amb les visions del cicle de la natura i de les zones de la terra del *LDO*,⁷³ la qual cosa posa de manifest, un cop més, un rerefons comú entre la *Physica* i aquelles «visions».

Hildegarda mostra en el *Liber subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*, o *Physica*, una descripció naturalista de l'univers material com a realitat autònoma en tant que en l'obra hi ha escasses referències a la transcendència. Probablement a la dècada de 1150 va consultar documentació que tractava sobre la constitució del món; els editors de la *Physica* identifiquen nombrosos paral·lelismes amb el *Summarium Heinrici*, en particular. Podria haver estat també en aquella època que hauria entrat en contacte amb l'obra platònica? Ho desconeixem. En qualsevol cas, el *Liber Subtilitatum* va ser redactat en un període de gran creativitat en què l'autora es va obrir a múltiples àmbits del coneixement i la creació. Hauria estat aquella dècada un laboratori on cercar noves idees i aproximacions per tal d'enriquir la seva concepció de la natura? Segurament sí. Analitzaré més endavant altres escrits que l'autora va redactar en aquella època, així com també textos tardans, per tal de fonamentar la hipòtesi segons la qual la temàtica cosmològica és un eix vertebrador del corpus hildegardià. Abans, però, cal continuar amb l'obra mèdico-naturalista, i dedicar una especial atenció a la seva fortuna.

⁷¹ *Physica*, II, 11, 1, p. 176: «La terra és freda per natura i conté un gran nombre d'energies. A l'estiu la seva part inferior és freda i la part superior s'escalfa amb la calor generada pels poderosos rajos del sol. A l'hivern la part inferior de la terra és calenta, per tal que no es parteixi a causa de la sequedat freda, perquè el Sol en aquest moment retira les seves energies al darrera de la terra».

⁷² *Physica*, II, 12-14, p. 176-177.

⁷³ *LDO*, I, 4; II, 1. Vegeu el subapartat 3.2.3 del quart capítol.

1.2. Cosmologia i antropologia en el *Beate Hildegardis Cause et cure*

El present apartat té com a punt de partida la recepció de l'obra d'Hildegarda de Bingen en els segles subsegüents. El *BHCC*, que durant segles s'havia considerat un escrit d'Hildegarda, serà l'obra de referència. Com analitzaré en el primer subapartat, l'edició crítica de Laurence Moulinier ha establert la tesi, comunament acceptada en l'actualitat per la crítica, segons la qual el text és un compendi pseudo-hildegardià d'autoria anònima elaborat bàsicament a partir dels continguts del *LDO* i de la *Physica*.⁷⁴ El text es conserva en un *unicum* del segle XIII,⁷⁵ i mostra un doble aspecte que cal destacar en relació amb les hipòtesis d'aquesta Tesi doctoral. A través dels seus continguts el *BHCC* posa de manifest, d'una banda, que la concepció hildegardiana de la natura és una de les qüestions que més interès va despertar entre lectors i receptors de la seva obra, i, de l'altra, que ja en el segle XIII es va identificar un rerefons de filosofia natural a les seves visions al·legòriques de l'univers.

Aquests dos aspectes articularan el present apartat. En primer lloc tractaré sobre la fortuna de la filosofia natural d'Hildegarda. Per fer-ho caldrà reprendre la qüestió de la transmissió del *Liber Subtilitatum* i parlar sobre figures que hi van jugar un paper clau, com ara Gebenó d'Eberbach i Johannes Trithemius. L'anàlisi dels continguts de l'obra ocuparà els altres dos subapartats. Tractaré sobre l'estil i la metodologia amb què està escrita, així com sobre els seus continguts cosmològics, tot remarcant que en ella el vincle principal no s'estableix entre la teologia i la cosmologia, sinó entre la cosmologia i l'antropologia, especialment des d'un punt de vista fisiològic i que es reflecteix en els plans espiritual i moral de l'ésser humà. La descripció que s'exposa en el *BHCC* explicita qüestions sobre la constitució de l'univers (relatives als elements, per exemple) i el seu funcionament (sobre els moviments celestes, entre d'altres), que a les obres de visions queden formulades de manera implícita. I, a continuació, analitzaré més detalladament el tema vertebrador del *BHCC*: la relació entre macrocosmos i microcosmos, una qüestió que s'inspira fonamentalment en el *LDO* i que es complementa amb continguts de tipus mèdic que recorden el punt de vista des del qual està escrita la *Physica*.

⁷⁴ Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. XXXII, XLV-XLVII. Moulinier remet a una monografia de Hermann Fischer (1929) on havia posat en dubte l'autenticitat del *BHCC*, i a un article d'Irmgard Müller (1995) on sosté la mateixa tesi. *Ibidem*, p. xxxv, LIX. Tal com he indicat, empraré l'abreviatura *BHCC*, en comptes d'altres que s'han fet servir a la literatura crítica, tot basant-me en el títol que l'obra rep en el manuscrit conservat, que a la vegada dona títol a l'edició crítica de Moulinier, i que assenyala el caràcter d'atribució de l'obra a Hildegarda.

⁷⁵ Copenhaguen, Kongelige Bibliotek, Ny kgl. saml. 90b f., s. XIII; vegeu l'apartat 1.1 de la Bibliografia.

1.2.1. La fortuna de l'obra naturalista hildegardiana (s. XIII-XVI)

La qüestió de la fortuna del pensament d'Hildegarda de Bingen al llarg de la història requereix una recerca a part,⁷⁶ fins i tot si únicament ens referim a la seva concepció de l'univers. Si bé resseguir aquests camins no és el propòsit de la present Tesi doctoral, és convenient fer una incursió en l'esmentat àmbit d'estudi per indicar que la temàtica cosmològica va interessar els primers receptors de l'obra i el pensament d'Hildegarda. Testimonis directes de la fortuna de les seves reflexions al voltant de la natura són tant el *BHCC* com les múltiples còpies manuscrites i les edicions de la *Physica* que van veure la llum entre els segles XIII i XVI. En particular, cal destacar les mencions al llegat científic d'Hildegarda per part de Gebenó d'Eberbach i, posteriorment, de Johannes Trithemius, els escrits dels quals s'imbriquen en una tradició codicològica de reconeguda complexitat que els estudis especialitzats s'han esmerçat en esclarir durant els últims anys.⁷⁷

Com ja he indicat, en l'actualitat la crítica accepta comunament, d'una banda, que els continguts de la *Physica* s'assimilen als del còdex arquetip, conegut com a *Liber subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*, referit tant per la pròpia Hildegarda com per Volmar, i del qual no es conserva cap manuscrit conegut del segle XII.⁷⁸ D'altra banda, recordem, la crítica considera que el *BHCC* és un compendi pseudo-hildegardià elaborat en el segle XIII. Els nombrosos còdex conservats de la *Physica*, així com les edicions posteriors, posen de manifest que l'interès per ella va continuar viu durant segles. En vida d'Hildegarda i en els segles subsegüents l'obra mèdico-naturalista va estar sempre vinculada a la seva autoria; un punt important a tenir en compte. Tanmateix, les vies de transmissió van ser controvertides: des del segle XIII i fins fa pocs anys es considerava que la *Physica* i el *BHCC* constituïen dues parts d'una única obra d'Hildegarda dedicada a la natura; és a dir, que la unió dels dos llibres formava el *Liber subtilitatum*. Una hipòtesi de reconstrucció, aquesta, insisteixo, que actualment la crítica descarta.

⁷⁶ Una aproximació a aquesta temàtica es troba a José Carlos Santos Paz, «La recepción de Hildegarde de Bingen en los siglos XIII y XIV», cit.

⁷⁷ El punt de partida per tractar sobre la qüestió de la tradició manuscrita dels escrits mèdico-naturalistes hildegardians és Laurence Moulinier, *Le Manuscrit perdu à Strasbourg*, cit., esp. p. 45-62. Michael Embach va dur a terme un estudi de referència en relació amb la fortuna dels manuscrits i dels escrits d'Hildegarda de Bingen, i indica la qüestió de la tradició manuscrita de les obres mèdico-naturalistes (*Die Schriften Hildegards von Bingen*, cit., p. 287). Finalment, a les edicions crítiques del *BHCC* i de la *Physica* es recullen de nou aquelles informacions en la versió que, ara per ara, és la comunament acceptada. Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. XI-LXIII; Reiner Hildebrandt i Thomas Gloning, «Einleitung» a *Physica*, p. 3-21.

⁷⁸ Vegeu *supra*, p. 248-253.

Una de les principals fonts per reconstruir la història documental i la tradició manuscrita del *Liber Subtilitatum* és Gebenó, prior del monestir cistercenc d'Eberbach, fundat per la casa mare de Claravall l'any 1135 i situat a la diòcesi de Magúncia, a uns divuit quilòmetres de Bingen.⁷⁹ Com indica José Carlos Santos Paz, el corpus de Gebenó és íntegrament dedicat a citar i comentar les obres d'Hildegarda, i consta de dos grups: el primer inclou la seva obra magna, titulada *Speculum futurorum temporum sive Pentacronon sancte Hildegardis*, juntament amb textos sobre la vida religiosa en comú, i el segon grup de textos consta d'una epístola (datada el 1220) que va adreçar a les monges de Rupertsberg, un tractat breu sobre l'Apocalipsi i una nota on comenta l'epístola que Hildegarda va dirigir al clergat de Trèveris.⁸⁰

En particular, l'obra que ens interessa és l'*Speculum futurorum temporum*, que va elaborar entre el 1217 i el 1220, i que va gaudir d'una notable fortuna, tal i com testimonien les més de cent còpies manuscrites conservades.⁸¹ En aquesta obra, Gebenó va compilar i comentar la visió profètica que Hildegarda descriu a l'onzena visió de la tercera part del *Sciuias*,⁸² i els aspectes que ocupen l'autor no són pròpiament els cosmològics, sinó els escatològics. Seria interessant aprofundir en aquesta qüestió, així com en la influència del pensament hildegardià en l'espiritualitat cistercenca, però per tractar el tema de l'obra mèdico-naturalista d'Hildegarda haig de deixar de banda aquest tipus de consideracions, així com l'anàlisi dels continguts de l'obra. En concret, el passatge que cal destacar en aquest sentit es troba a l'epígraf dedicatori de la segona versió de l'obra, duta a terme cap al 1222. Allí menciona els escrits d'Hildegarda:

[...] libros quoque eius, scilicet librum *Sciuias*, librumque *uite meritorum* ac librum *diuinorum operum*, *omelias* etiam eius ac *ignotam linguam* cum suis litteris *celestemque armoniam* cum aliis scriptis eius non paucis,⁸³ atque *librum simplicis medicine*, secundum rerum creationem octo libros continentem, *librumque eius medicine composite*, de egritudinum causis, signis atque curis.⁸⁴

⁷⁹ L'estudi més detallat de l'obra de Gebenó d'Eberbach, que inclou l'edició crítica del seu corpus, és José Carlos Santos Paz (ed.), *La obra de Gebenón de Eberbach*, cit. (*supra*, p. 45, n. 20). La biografia de l'autor es refereix a José Carlos Santos Paz, «Introducción» a *Ibidem.*, p. XIII-CCCXL; esp. p. XIII-XXXVIII.

⁸⁰ *Ibidem.*, p. XXI.

⁸¹ *Ibidem.*, p. XVII.

⁸² Aquesta visió del *Sciuias* s'analitza a l'apartat 3.3 del segon capítol.

⁸³ La temàtica cosmològica recollida en alguns d'aquests escrits s'analitza *infra*, p. 269-289.

⁸⁴ Gebenó d'Eberbach, *Speculum futurorum temporum siue Pentacronon sancte Hildegardis*, Apèndice 2, cit., p. 115-116: «Els seus llibres foren el *Sciuias*, el *Llibre dels mèrits de la vida* i el *Llibre de les obres divines*, les *Homilies* i la *Llengua desconeguda* amb les seves epístoles i la [*Simfonia*] de l'*armonia [de les revelacions] celest[es]* amb d'altres escrits posteriors, així com el *Llibre de medicina simple*, que

Gebenó atribueix a Hildegarda dos *libri* sobre medicina, titulats *Liber simplicis medicine* i *Liber composite medicine*, que apareixen mencionats amb els mateixos títols a l'*Acta Inquisitionis* relacionada amb el procés de canonització de la *magistra* benedictina.⁸⁵ Segons la descripció de les dues obres que refereix el cistercenc, el *Liber simplicis medicine* es correspondria amb la *Physica* i el *Liber composite medicine* coincidiria amb el *BHCC*. Inicialment, la crítica va atorgar una notable fiabilitat a aquest testimoni documental primerenc, ja que era pròxim a l'entorn territorial i religiós dels monestirs de Rupertsberg i Eibingen. D'aquesta manera, els escrits de Gebenó van reforçar la hipòtesi segons la qual la *Physica* i el *BHCC* formaven una única obra.⁸⁶ D'altra banda, en el període comprès entre els segles XIII i XVI es documenten diverses referències a un *librum medicinale* d'Hildegarda, i en l'inventari del fons bibliogràfic de l'abadia benedictina de Sant Maximí de Trèveris, datat el 1393, es troba la següent indicació: «També sobre la medicina de santa Hildegarda en un volum».⁸⁷ Desconeixem quin era exactament aquest volum *únic*.

Segons Heinrich Schipperges, la «medicina hildegardiana» era coneguda a inicis del segle XV a llocs com Heidelberg i Spira.⁸⁸ L'interès pel llegat científic d'Hildegarda es va desplaçar des de l'àmbit monàstic fins a l'universitari, tal com posa de manifest Johannes Trithemius, un autor «humanista»⁸⁹ originari de Trittenheim, municipi pròxim a Trèveris, que va estudiar a la Universitat de Heidelberg i va ser al capdavant de l'abadia benedictina de Sponheim des de 1483. Sota la seva direcció es va incrementar notablement el nombre de volums de la biblioteca conventual, que de cinquanta exemplars va passar a tenir-ne uns dos-cents. Així mateix, va dedicar els seus esforços a convertir l'abadia en un centre de formació. De les trenta obres que formen el corpus de

conté vuit llibres sobre les coses de la creació, i el *Llibre de medicina composta*, sobre les causes, els signes i les cures»; afegeixo la cursiva a «homilies».

⁸⁵ *Acta Inquisitionis*, ed. Jacques-Paul Migne, PL 197, p. 127, col. 137b: «librum simplicis medicinae, librum compositae medicinae»; citat a Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. XII, n. 3.

⁸⁶ De Gebenó és també l'únic escrit que documenta la celebració d'un sínode a Trèveris entre 1148 i 1149, un esdeveniment que actualment la crítica considera fictici (vegeu *supra*, p. 45).

⁸⁷ Citat per Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. XIII: «Item de medicina sancte Hildegardis in uno volumine».

⁸⁸ Heinrich Schipperges, «Krankheitsurache, Krankheitwesen und Heilung in der Klostermedizin, dargestellt am Welt-Bild Hildegards von Bingen», Tesi doctoral, Universität Bonn, 1951. Vegeu també l'article «Anthropologische Aspekte im Weltbild Hildegards von Bingen», *Trierer Theologische Zeitschrift*, 3 (1965), p. 151-165.

⁸⁹ Noel L. Brann, *The Abbot Trithemius (1462-1516). The Renaissance of Monastic Humanism*, Leiden: Brill, 1981. Sobre aquest autor, vegeu també Klaus Arnold, *Johannes Trithemius (1462-1516)*, Würzburg: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 1991; Marianna Schrader, «Trithemius und die heilige Hildegard "von Bermersheim"», dins: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, Speyer am Rhein: Jaegersche Buchdruckerei, 1952, vol. 4, p. 171-184.

Trithemius cal mencionar el *Chronicon Hirsaugiense*, redactat probablement entre 1495 i 1503. Allí descriu l'obra científica d'Hildegarda amb els següents termes:

De causis et remediis morborum humani corporis, opus insigne, quod medicinam praenotavit compositam, et incipit: Deus ante creationem mundi absque initio fuit et est.⁹⁰
Item aliud librum de naturis herbarum, quantum ad curam humani corporis pertinent, satis pulchrum edidit, quam simplicem medicinam praenotavit.⁹¹

En aquest passatge Trithemius descriu els continguts del *BHCC* i empra tant el títol de l'obra com el terme *composita* que trobàvem en Gebenó, de manera que assimila els dos títols. Així mateix, fa referència als continguts de la *Physica* (sense mencionar-ne el títol) i empra l'expressió *simplex medicina*, de manera que associa aquests altres dos títols. D'altra banda, en parlar sobre el *BHCC* (fa al·lusió a la *Physica* només per distingir-la d'aquella) en aquesta crònica, Trithemius ens orienta sobre la qüestió dels trasllats del còdex: en tant que tracta sobre Hirsau, cal suposar que el còdex es trobava aleshores a la biblioteca de l'abadia d'Hirsau, amb la qual Hildegarda havia mantingut un vincle tal i com testimonia l'intercanvi epistolar conservat.⁹² No obstant aquest vincle, no és possible afirmar que va ser elaborat allí. Tampoc no sabem si aquest volum és el mateix que, l'any 1393, es trobava a Sant Maximí de Trèveris.

A través de Trithemius el llegat d'Hildegarda era a l'abast dels seus deixebles, entre els quals trobem dos que van destacar en l'àmbit de la filosofia natural: Agrippa de Nettesheim (1486-1535) i Paracels (1493-1541). Seria interessant estudiar la molt probable influència d'Hildegarda sobre Agrippa, autor d'una obra com la *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus*,⁹³ i possiblement també sobre Paracels, autor de nombrosos escrits mèdics, així com de llibres sobre botànica, i sobre l'alquímia i la

⁹⁰ Trithemius reproduceix exactament l'inici de l'obra: *BHCC*, <I>, 1, p. 19: «Deus ante creationem mundi absque initio fuit et est».

⁹¹ Johannes Trithemius, *Chronicon insigne monasterii Hirsaugiensis ordinis sancti Benedicti*, Basilea 1559: «De les causes i cures de les malalties del cos humà, una obra insigne, que assenyalava la medicina composta, i comença així: Déu era i és abans de la creació del món. I no és un llibre sobre la naturalesa de les plantes, que atenyen a la cura del cos humà, ja que aquest altre és una obra de medicina senzilla». Citat a Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. XIII, n. 3, a partir de Klaus Arnold, *Johannes Trithemius (1462-1516)*, cit., p. 175. Sobre el paper clau de Trithemius en la fortuna del pensament d'Hildegarda, vegeu Michael Embach, «Johannes Trithemius (1462-1516) als Propagator Hildegards von Bingen», dins: Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., p. 561-598.

⁹² Vegeu *supra*, p. 88, 208.

⁹³ H. Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus. Von Adel und Vorrang des weiblichen Geschlechtes*, trad. Otto Schönberger, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997. Existeix trad. cast.: Enrique Cornelio Agrippa, *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*, intr. Núria García i Amat, trad. Santiago Jubany i Closas, Barcelona: Índigo, 1999.

natura.⁹⁴ Agrippa, en particular, fa referència expressa a Hildegarda, encara que no menciona la seva faceta científica i només fa al·lusió a la seva qualitat de sàvia. La menciona de manera explícita, en canvi, entre les profetes més destacades:

Nec obscurae sunt ex nostris tot sanctissime abbates et moniales, quas antiquitas non dedignatur vocare sacerdotes.

Claruerunt in prophetia apud omnis regionis gentes Cassandra, Sybillae, Maria Mosi soror, Debora, Holda, Anna, Elizabeth, quattuor Philippi filiae et multae aliae recentiores sanctae foeminae, quales Brigida et Hildegardis.⁹⁵

Agrippa no arrengrera Hildegarda entre les poetes ni les filòsofes, de les quals parla tot seguit en el seu tractat, malgrat que la podria situar també entre aquelles. En termes més amplis, caldria indagar quin paper va jugar Hildegarda en aquella tradició mèdico-naturalista, ja que existeixen diverses temàtiques i aproximacions afins al seu pensament. Considero interessant estudiar, en particular, comparativament la presència de l'element femení en la cosmologia d'Agrippa i de Paracels, així com indagar la seva arrel platònica i, potser, hildegardiana. Tanmateix, aprofundir en aquesta qüestió, i en la possible influència del pensament d'Hildegarda en autors i autores del XVI queda fora de l'abast d'aquest estudi, i hauré de desplaçar-ho a una recerca futura.

Tres dècades després de la crònica de Trithemius, l'any 1533, l'editor Jean Schott va publicar a Estrasburg per primera vegada el volum titulat *Physica S. Hildegardis. Elementorum, Fluminum aliquot Germaniae, Metallorum, Leguminum, Fructuum et Herbarum: Arborum et Arbustorum: Piscium denique, Volatilium et Animantium terrae naturas et operationes IV libris mirabili experientia posteritati tradens*, motiu pel qual l'obra va passar a ser coneguda amb el nom de *Physica*. Una dècada més tard a la mateixa ciutat es van publicar en un mateix volum la *Trotula* i la *Physica*.⁹⁶ Aquestes

⁹⁴ L'obra completa de Paracels, publicada a Basilea l'any 1589 per l'editor Johannes Huser, va ser reimpressa com: Paracelsus, *Bücher und Schrifften*, ed. Johannes Huser, 6 vol., Hildesheim: Olms, 1971-1975; existeix trad. cast.: Paracelso, *Obras completas. Opera omnia*, ed. Estanislao Lluésma-Uranga, Sevilla: Renacimiento - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

⁹⁵ H. Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, 73-74, cit., p. 64; trad. cast., p. 71-72: «Cap de nosaltres ignora l'esplendor de tantes sàvies abadesses i monges a les quals els antics no van privar el nom de sacerdotesses. // En l'àmbit de la profecia, entre els pobles del món sencer, van ser il·lustres Cassandra, les Sibil·les, Maria, germana de Moisès, Dèbora, Huldà, Anna, Elisabet, les quatre filles de Felip i, més recentment, moltes altres dones, com ara Brígida [de Suècia] i Hildegarda».

⁹⁶ El títol precís era *Experimentarius medicinae continens Trotulae curandarum aegritudinum muliebrum ante, in et post partum librum unicum... Libros item quatuor Hildegardis de elementorum, fluminum*

publicacions testimonien que durant les primeres dècades del segle XVI, hi havia un clar interès pels escrits mèdics de dones. En canvi, i malauradament, avançat el segle es desencadenarà una violenta polèmica misògina vinculada al clima de la Contrareforma catòlica.⁹⁷

Quan parlem de la presència d'Hildegarda en el panorama científic-cultural d'una època, o en autors/es concrets de segles posteriors, en molts casos no es tracta d'una influència explícita, sinó conjectural.⁹⁸ Si bé, també trobem algunes referències expressives a l'autora. En el conjunt de testimonis que mostren la fortuna del seu pensament, però, el *BHCC* és l'escrit que fa més patent la recepció de la seva cosmologia, així com de les qüestions antropològiques i mèdiques tractades en el seu corpus. Al meu entendre, el que resulta més interessant del *BHCC* és la precocitat amb què es va identificar l'existència d'un substrat de filosofia natural a les visions al·legòriques del *LDO* i, també, la manera en què es va sistematitzar. Aquell mateix propòsit guia l'anàlisi interpretativa de la present Tesi doctoral, una tasca que, sorprenentment, es va fer al segle XIII i que la crítica encara no ha actualitzat.

aliquot Germaniae, metallorum, leguminum, fructuum, herbarum, arborum, arbustorum, piscium, volatilium et animantium terrae naturis et operationibus, Strasburg, 1544. Sobre *Trotula*, p. 235, n. 34.

⁹⁷ Rosa Rius Gatell, «Lucrezia Marinelli y la "excelencia" de las mujeres en la Venecia de 1600», cit.

⁹⁸ Caldria dur a terme encara una anàlisi en profunditat sobre la possible influència del pensament hildegardià en diversos àmbits del saber. Per exemple, indagar si Hildegarda és un punt de referència per a la genealogia de l'anomenada «mística renana», que la crítica associa directament amb Johann Eckart (c 1260-1327), Heinrich Seuse (1295-1366) i Johannes Tauler (c 1300-1361). L'autora no apareix en els llibres sobre mística renana, si bé n'és un antecedent malgrat la ruptura que pugui suposar l'obra dels místics posteriors respecte de la seva. Certament, es troba a faltar referències a Hildegarda en volums com ara Jeanne Ancelet-Hustache, *El Maestro Eckhart y la mística renana*, trad. Luís Hernández Alfonso, Madrid: Aguilar, 1963; Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, trad. Manuel Serrat Crespo, Palma de Mallorca: Olañeta, 1999; Joseph von Bach, *Meister Eckhart: der Vater der deutschen Speculation*, Frankfurt: Minerva, 1964; María Toscano i Germán Ancochea, *Místicos neoplatónicos, neoplatónicos místicos: de Plotino a Ruysbroeck*, [Madrid]: Etnos, 1998. Així mateix, caldria analitzar la possible influència de la concepció hildegardiana de la *caritas* o amor diví en pensadores com ara Hadewijch d'Anvers (d. c 1260), qui menciona la *magistra* en el llistat final del seu *Visioenenboek* («Hildegart die alle die Visione sach», citat per Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen*, cit., p. 21, n. 3), així com en Juliana de Norwich i Margarida Porete. El seu lloc a la història de l'espiritualitat i de la mística femenines ha estat força estudiat, si bé és necessari aprofundir en l'anàlisi comparativa entre el pensament de les autores; per exemple, la idea de la llum divina en Hildegarda i en Matilde de Magdeburg (c 1208-c 1282). De les diverses autores esmentades, vegeu: Hadewijch de Amberes, *Visiones*, dins: *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes: Cartas. Visiones. Canciones: Beatriz de Nazareth: Siete formas de amor*, introducció i notes de Loet Swart, trad. Carmen Ros i Loet Swart, Madrid: BAC, 2001, p. 149-211; 210. Newman sosté que la recepció de la figura d'Hildegarda per part de les beguines de Bèlgica s'hauria produït a través de la comunitat de Villers. Barbara Newman, «Hildegard of Bingen and the "Birth of Purgatory"», cit., p. 94-95. Vegeu també: Juliana de Norwich, *Llibre de les revelacions de l'amor diví*, intr. Blanca Garí, trad. Marta Pessarrodona i Rosa M. Piquer, Barcelona: Proa, 2002; Margarida Porete, *L'Espill de les ànimes simples*, cit. Mechthild von Magdeburg, *Das fliessende Licht der Gottheit*, ed. Margot Schmidt, Stuttgart - Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1995; trad. cast.: Matilde de Magdeburgo, *La luz divina ilumina los corazones. Testimonio de una mística del siglo XIII*, ed. Daniel Gutiérrez, Burgos: Monte Carmelo, 2004.

1.2.2. Una filosofia natural explícita

El *BHCC* s'estructura en sis llibres, segons el criteri editorial de Laurence Moulinier. El primer llibre tracta sobre la creació i la constitució de l'univers material, el segon mostra la concepció de l'ésser humà i la seva interacció amb el cosmos, i la resta de llibres prenen com a fonament les idees cosmològiques i antropològiques allí presentades per tractar sobre les malalties, els remeis i les cures, així com sobre els signes anunciadors i els presagis. Finalment, el sisè llibre recull un *lunaruim*, que en edicions anteriors s'inclouïa en el llibre cinquè, i que Moulinier numera com a llibre sisè en tant que considera que té entitat per ell mateix.⁹⁹ En particular, el present subapartat i el següent consistiran en una anàlisi interpretativa de la constitució de l'univers, de manera que el punt de mira se situarà bàsicament en el primer llibre del *BHCC*. Així mateix, en el darrer subapartat em centraré en el segon llibre de l'obra, dedicada a la concepció de l'ésser humà, una temàtica molt àmplia de la qual analitzaré tan sols la qüestió de l'analogia i la interacció entre macrocosmos i microcosmos.

Les línies inicials del *BHCC* aborden la qüestió de la creació del món *de nichilo*¹⁰⁰ a causa de la voluntat divina. En el passatge en qüestió no es descriu l'estadi originari de la matèria conformat pels quatre elements quiets i separats com formulava el *Sciuias*, ni tampoc es descriu la creació del món per mitjà de la força ígnia de la caritat divina com en *LDO*. Segons es narra a l'inici del *BHCC*, Déu va modelar la matèria primera,¹⁰¹ que existia prèviament a la seva voluntat, en la forma d'un «globus obscur i informe» que va emanar d'ella:

Deus ante creationem mundi absque initio fuit et est, et ipse lux et splendor fuit et est et uita fuit. Cum ergo deus mundum facere uoluit, illum de nichilo fecit, sed in uoluntate ipsius materia mundi erat. Nam cum uoluntas dei ad operandum opus se ostendit, mox de

⁹⁹ Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. XXXII.

¹⁰⁰ En un altre passatge defineix el no-res: «Sed nichilum nullam proprietatem habet, in qua subsistat, et ideo nichil est, unde etiam alie creature, que uoluntate sua se nichilo coniungunt, proprietates suas perdunt et ad nichilum fiunt» (*BHCC*, <I>, 17, p. 25). A diferència de les obres de visions, en les quals el no-res s'integra a l'al·legoria tot identificant-se amb un *topos* concret, com ara l'aquiló, on mora el diable, en el *BHCC* aquesta idea es caracteritza de manera conceptual, com allò que és mancat de propietats. En conseqüència, perdre les propietats que defineixen un ésser implica, segons l'autora, convertir-se en no-res. Cal assenyalar que al darrera d'aquest raonament rau, tanmateix, una idea comuna amb les obres de visions: l'associació del diable amb el no-res, de manera que unir-se al diable comporta fer-se no-res.

¹⁰¹ En el cos de text empra l'expressió *prima materia*, mentre que en el sumari el passatge en qüestió es titula *De yle* (*BHCC*, <Capitula>, 2, p. 3).

ipsa uoluntate, et quomodo deus uoluit, materia mundi ut obscurus globus et informis processit.¹⁰²

En aquesta citació, on ressona l'inici del Gènesi,¹⁰³ no només es plasma una cosmogonia diferent respecte del *Sciuias* i del *LDO*, sinó que la concepció es simplifica notablement.¹⁰⁴ Tanmateix, en un passatge ulterior, com veurem, el relat cosmogònic esdevé molt més pròxim al *LDO*. Cal referir, però, abans el relat sobre la separació de la llum i les tenebres, així com l'explicació de l'aparició del mal a partir de l'expansió del no-res. El mal, «mancat de claredat i de llum», és comparat amb una roda en moviment plena d'*ignitas tenebras*:¹⁰⁵ i quan es va separar del bé, la llum i les tenebres no es van poder tocar mútuament –una idea present també en el *Sciuias*. Aleshores, a la *rota* del foc tenebrós s'hi va oposar la divinitat, «íntegre com una roda» (*integer ut rota*), la qual és formada per la paternitat, que n'és com el seu cercle, i per l'essència divina (*deitas*), que n'és com la seva plenitud.

Després de la creació de l'univers, el *BHCC* fa referència al sorgiment de les realitats espirituals i de l'ànima. En particular, es mencionen la creació dels àngels i dels astres, així com la rebel·lió i la derrota de Llucifer. I, seguidament, s'explica la creació de l'ànima, un moment descrit amb les següents paraules:

Et cum lucem fecit, que uolatilis erat et que ubique uolare potuit, in eodem consilio suo habuit, quod spiritali uite, que «spiraculum uite» est, molem corporalem, id est elatam formam, de limo terre daret, que nec uolaret nec flaret et que pre impossibilitate sua se leuare non posset, et ut ideo sic ligata esset, quantius ad deum acutis aspiceret. Vnde ligaturam istam «antiquus serpens» odio habuit, quia, quamuis homo corpore grauis esset, se tamen ad deum in rationalitate erigeret.¹⁰⁶

¹⁰² *BHCC*, ⟨I⟩, 1-2, p. 19: «Déu era abans de la creació del món i és des de l'inici, i ell era i és la pròpia llum i l'esplendor, i era la vida. Llavors Déu va voler fer el món, i el va fer del no-res, però a la seva voluntat existia la pròpia matèria del món. Per això, amb la seva voluntat Déu es manifesta a través de la seva obra, i de la manera com Déu va ho voler, va fabricar la matèria del món com un globus obscur i informe».

¹⁰³ Gn 1,1-2; passatge citat *supra*, p. 202, n. 271.

¹⁰⁴ Probablement en el *BHCC* interessava plasmar d'una manera més sintètica i ortodoxa el moment de la creació per tal d'evitar tota possible sospita d'heretgia. A més a més, el tractament de la qüestió no és en ell mateix un aspecte rellevant del discurs, ja que no és l'objecte d'estudi que l'obra dirimeix.

¹⁰⁵ *BHCC*, ⟨I⟩, 4, p. 20-21.

¹⁰⁶ *BHCC*, ⟨I⟩, 6, p. 21-22: «I un cop creada la llum, que era volàtil i podia volar arreu, [Déu] va decidir donar a la vida espiritual, que és un "alè de vida", un pes corporal, és a dir una forma, sorgida del fang, que no volés ni bufés i que, per impossibilitat seva, no es pogués aixecar, de manera que fos lligada així a la terra per contemplar Déu amb més agudesia. Per aquest motiu l'"antiga serp" odiava aquesta lligadura,

Aquest passatge conté una clara al·lusió a la idea d'*anima mundi*, que, segons l'anàlisi que desenvoluparé en el quart capítol del present treball, considero que es troba latent en l'inici del *LDO*. Certament, la breu referència (sense emprar l'expressió platònica) que se'n fa al *BHCC* no té la mateixa càrrega conceptual que adquireix en el relat visionari, on es mostra una complexa al·legoria sobre la trinitat tot establint una xarxa de vincles conceptuals, tant en l'àmbit de la metafísica com de la física, entre la *caritas* divina que impulsa la creació del món, l'*ignea uis* que dóna i manté la vida a tot el que existeix, i la *rationalitas* que ordena i organitza l'univers. En el cas del *BHCC*, en canvi, destaca l'aspecte antropològic, és a dir, l'establiment d'una analogia entre l'ànima còsmica i la humana: «Des del cel Déu infon a l'ésser humà l'ànima, que el vivifica i el converteix en racional».¹⁰⁷ Aquest idea planteja diversos interrogants: com podem interpretar l'expressió *de caelo* en aquest context?, i com interpretem la inclusió d'un text sobre l'ànima entre els textos cosmogònics? Al meu entendre, aquí es fa patent una recreació de les idees de la primera visió del *LDO*, i es parla de l'ànima del món com la forma que Déu infon a la matèria de l'univers. Si bé, en comptes de desenvolupar les qüestions relatives a l'harmonia i a les ànimes individuals dels planetes, tot aprofundint les qüestions celestes d'empremta platònica, la temàtica es posa directament en relació amb l'analogia entre l'ésser humà i l'univers.

D'altra banda, en un passatge ulterior estableix de manera explícita un vincle entre l'esperit de Déu, el foc i la potència creadora i vivificadora.¹⁰⁸ En conseqüència, les funcions cosmològiques i ontològiques atorgades a l'element igni coincideixen amb la concepció del *LDO*, segons el qual el foc exerceix el poder vivificador en les criatures, tal i com es descriu en el següent passatge del *BHCC*:

Nunc itaque, cum uerbum dei in principio sonuit, globus creaturarum sine igne frigidus fuit: «Et spiritus domini ferebatur super aquas», qui ignis et uita est. Tunc idem spiritus unicuique formate creature uitam secundum genus suum inspirauit et in eis ignem insufflando accendit, ita ut queque creatura ignem et uitam secundum genus suum in se habeat. Opus autem uerbi uiriditas est, sed nulla uiriditas esset, si igne et calore non

ja que encara que l'ésser humà era pesat a causa del seu cos, es podia erigir cap a Déu amb la seva racionalitat».

¹⁰⁷ *BHCC*, I, 44, p. 44: «Anima autem hominis de celo a deo ueniens in hominem et ipsum uiuificans ac rationabile faciens».

¹⁰⁸ *BHCC*, I, 47, p. 45: «[...] spiritus domini ignis et uita est et ut omni creature esse et uitam dedit».

teneretur. Et queque creatura sine consolatione desolaretur et diuideretur et caderet, si fundamento ignee uite spiritus non firmaretur.¹⁰⁹

La força ígnia, per tant, sustenta tot el que existeix, transforma el que era «fred» abans que la Paraula divina sonés, perquè, quan el seu so va crear el món, la Paraula va fer la llum, de propietats ígnies.¹¹⁰ A diferència del *LDO*, en el *BHCC* domina la idea del *spiritus domini*, i no tenen tanta presència els atributs femenins que Hildegarda utilitza en la seva caracterització de l'*ignea uis* com a *caritas*. Si bé, com a la darrera obra de visions, vincula la idea de la força ígnia amb la verdor que vivifica la natura, una imatge recurrent en el corpus de la *magistra*.

Pel que fa a la constitució de l'univers, en el *BHCC* es mostra un cosmos esfèric, concebut tot emprant l'analogia amb una «roda»¹¹¹ –com en el *LDO*– i de composició quadrielemental. A diferència del *Sciuias* i del *LDO*, no es fa referència a les diverses zones còsmiques, sinó que únicament parla sobre els elements que conformen l'univers com un conjunt. Remarca, en canvi, el fet que no existeixen espais buits enmig de la successió dels elements, una qüestió que denota una preocupació peripatètica en aquest punt. El passatge en qüestió diu:

Et elementa mundi deus fecit, et ipsa in homine sunt, et homo cum illis operatur. Nam ignis, aer, aqua, terra sunt. Et hec quatuor elementa sibi ita intricata et coniuncta sunt, ut nullum ab alio separari possit, et se ita insimul continent, quod dicuntur firmamentum.¹¹²

La temàtica dels elements, un cop més, deriva en un interès per l'establiment de paral·lelismes entre l'univers i l'ésser humà. Tracta sobre les forces de cadascun dels elements i sobre les seves propietats. Per posar-ne un exemple, els cinc sentits de l'ésser

¹⁰⁹ *BHCC*, <I>, 46, p. 45: «Quan en un inici la paraula de Déu va ressonar, totes les creatures existien sense foc i eren fredes. “I l'esperit de Déu es desplaçava sobre les aigües” [Gn 1,2], el qual és foc i és vida. Aquest esperit va infondre la vida cada creatura, segons les espècies, i les va encendre tot insuflant el seu foc, de manera que cada creatura tingués la vida i el foc en funció de la seva espècie. La verdor és obra de la Paraula, però no hi hauria pas verdor si l'escalfor i el foc no la continguessin. Totes criatura es desolaria sense consol, es dividiria i periria si el fonament d'una vida ígnia no enfortís el seu esperit». Sobre les cinc propietats del foc (*BHCC*, <I>, 43, p. 43-44) vegeu p. 258.

¹¹⁰ *BHCC*, <I>, 3, p. 19: «Et uerbum patris sonuit: “Fiat lux, et facta est lux” [Gn 1,1]».

¹¹¹ *BHCC*, <I>, 4-5, p. 20-21: «ut rota se circumferens et circumuolens»; «de hac mensura sicut rota ponitur»; «Sic paternitas est: quomodo circulus rote paternitas est, plenitudo rote deitas est. In ipsa et ex ipsa sunt omnia, et preter eam creator non est».

¹¹² *BHCC*, <I>, 7, p. 22: «I Déu va fer els elements de l'univers i els mateixos són en l'ésser humà, el qual opera amb ells. Aquests són el foc, l'aire, l'aigua i la terra. I aquests quatre elements són entrelaçats i connectats entre ells de tal manera que res els pot separar, i així alhora contenen allò que s'anomena el firmament».

humà es comparen amb les cinc propietats del foc: escalfor, gelor, humitat, aire i moviment. L'aire, en canvi, consta de quatre propietats que s'expliquen a través de les seves quatre funcions: vessar la rosada, produir la verdor, exhalar la bafarada amb què creixen les flors i estendre l'escalfor amb la qual tot madura.¹¹³ Per la seva banda, l'aigua consta de 15 propietats, entre les quals s'esmenten també algunes de les seves funcions.¹¹⁴ El *BHCC* tracta extensament sobre l'element aquós i el posa en relació amb els tipus d'aigües existents (de manera similar a la *Physica*), i amb el paper preponderant que l'aigua té en el manteniment de la vida en qualitat d'humitat –una idea present en el *Sciuias* i el *LDO*, com ja he indicat. Pel que fa a la terra, té set propietats, i la seva tematització se centra en la qüestió de les variacions que pateix al llarg del cicle de les estacions i dels fruits que genera.¹¹⁵

[Elementa] in homine sunt et uiribus suis in illo operantur [...]. Nam ignis cum quinque prenomatis uiribus suis in cerebro et in medullis hominis est [...]. Aer autem cum quatuor uiribus suis [...] in spiramine et rationalitate hominis est. [...] Sed aqua cum quindecim uiribus suis [...] in humore et in sanguine hominis est.¹¹⁶

Seguint el relat bíblic, el cos humà és constituït a partir de l'element terra, però en ell hi són presents també els altres tres.¹¹⁷ De la mateixa manera que, en el pla còsmic, «únicament hi ha quatre elements».¹¹⁸ A propòsit d'aquesta darrera afirmació, cal fer referència, finalment, a la qüestió de l'èter. En parlar sobre la composició elemental de l'univers, no se'n fa referència explícita. Tanmateix, l'èter, com s'esmenta en nombroses ocasions al llarg del primer llibre, forma part de la materialitat del cosmos. Això denota que en el *BHCC* la noció d'èter s'empra en el sentit estoic d'Hildegarda, i no en el sentit aristotèlic de *quinta essentia* que hauria estat més comú en el context històrico-filosòfic del XIII, un segle de domini peripatètic. L'èter és concebut com un aire més pur, un aire igni, i els quatre *elementa mundi* conformen tant l'àmbit supralunar com el sublunar.

¹¹³ *BHCC*, ⟨I⟩, 17, p. 25.

¹¹⁴ *BHCC*, ⟨I⟩, 45, p. 44-45.

¹¹⁵ *BHCC*, ⟨I⟩, 53-54, p. 54-57.

¹¹⁶ *BHCC*, ⟨II⟩, 81, p. 73-74: «[Els elements] es troben en l'ésser humà i desenvolupen dins d'ell les seves propietats. [...] El foc, amb les cinc propietats mencionades, és al cervell i a la medul·la [...]. L'aire es troba a la respiració i a la racionalitat de l'ésser humà amb les seves quatre propietats [...]. L'aigua, amb les seves quinze propietats [...], es troba en els humors i a la sang».

¹¹⁷ *BHCC*, ⟨II⟩, 76 i 78, p. 72.

¹¹⁸ *BHCC*, ⟨II⟩, 74, p. 71.

1.2.3. La mecànica celeste: el firmament, els vents i els astres

Si bé, pel que fa a la qüestió de la constitució elemental de l'univers, la descripció del *BHCC* no depara grans sorpreses respecte del relat al·legòric de les visions de l'univers d'Hildegarda, en relació amb la qüestió de la mecànica celeste sí que trobem dades significatives que permeten portar a la superfície la filosofia de la natura en què es fonamenten, sobretot, les visions còsmiques del *LDO*. En el *BHCC* es dediquen diversos paràgrafs a la constitució i el funcionament del firmament, a la concepció dels vents, de les estrelles i del recorregut circular dels planetes tot al llarg de la vota celeste, i a la caracterització del Sol, la Lluna i la Terra.¹¹⁹ Aquestes pàgines ofereixen una visió panoràmica –malgrat que s'articulen en un discurs de redacció fragmentada– de la mecànica celeste que es va identificar al segle XIII al rerefons de les «visions» de l'univers d'Hildegarda.

Una de les temàtiques més desenvolupades en el *BHCC* és la descripció de la constitució i les funcions del firmament. La noció de «firmament» s'empra, en ocasions, amb el sentit de «cel» i, d'altres vegades, denota la part més perifèrica de l'àmbit celeste. Així, quan s'indica que «el firmament conté el foc, el Sol, la Lluna, les estrelles i els vents»,¹²⁰ s'està definint com l'àmbit celeste o, com a mínim, supralunar. En canvi, als fragments titulats «De firmamenti retardatione» i «De firmamenti consonantiis»,¹²¹ on tracta sobre la mecànica i l'harmonia celeste, es parla del firmament com l'esfera situada a la perifèria de l'univers. M'ocuparé primer del vincle que el *BHCC* estableix entre el firmament i els vents, per tractar seguidament sobre les estrelles i els planetes, així com de la seva respectiva relació amb el firmament en termes de mecànica celeste.

El firmament adquireix consistència a través dels vents, i les seves propietats el reforcen per tal que no es dissipin. Els vents tenen, per tant, un paper preponderant a la cosmologia del *BHCC* (tot fent-se ressò del *Sciuias* i, especialment, del *LDO*) i serveixen per explicar la mecànica celeste. Allí, compara el paper dels vents en el firmament, amb el de l'ànima en el cos, una idea que connecta amb la presència latent de l'*anima mundi* que indicava a l'anterior subapartat. Són les seves paraules:

¹¹⁹ Aquesta temàtica ha estat encara poc estudiada per la crítica. La principal contribució és de Charles Burnett, «Hildegard of Bingen and the Science of Stars», cit., que analitza la cosmologia d'Hildegarda tot atenent en especial aquest escrit pseudo-hildegardià. Burnett efectua una anàlisi comparativa de les qüestions cosmològiques que apareixen en el *BHCC* respecte de l'estat de la ciència a l'època, i conclou que les indagacions cosmològiques d'Hildegarda no estaven al nivell de la ciència de finals del segle XII. Sobre la tesi de Burnett, vegeu *supra*, p. 126, n. 336.

¹²⁰ *BHCC*, I, 18, p. 25.

¹²¹ *BHCC*, «Capitula», I, 27, p. 3.

Firmamentum autem ignem, solem, lunam, stellas et uentos habet, per que omnia consistit et quorum proprietatibus firmatur, ne dissipetur. Nam ut anima totum corpus hominis tenet, ita etiam uenti totum firmamentum continent, ne corrumpatur, et inuisibiles sunt, uelud etiam anima inuisibilis est de secreto dei ueniens.¹²²

Unes línies més avall compara també els vents amb els ossos del cos humà i amb els carreus d'una casa, imatges que reforcen la idea del paper cohesiu dels vents en l'univers. En els passatges que els dedica, reprèn la distinció entre vents principals i vents col·laterals (que trobem molt desenvolupada en el *LDO*), que no només provenen de Déu, com sosté en el fragment citat, sinó que també, en l'inici i a la fi dels temps, la seva agitació obeí i obeirà les ordres de la divinitat.¹²³ A continuació, tracta sobre cadascun dels vents i de les seves funcions, tant en l'àmbit celeste com en el terrestre.

El vent de l'est desenvolupa una funció principal, ja que s'encarrega de moure l'orbe sencer, i amb les seves dues «ales», és a dir, amb els seus dos vents col·laterals, conté el curs del Sol perquè no excedeixi el seus límits. En conseqüència, per les referències que dóna podem deduir que aquest vent se situa a la zona més perifèrica de l'univers. Per la seva banda, el vent de l'oest probablement no s'ubica en el mateix firmament, sinó en una zona còsmica inferior, en tant que, segons s'afirma en el *BHCC*, «divideix les aigües» i «té potestat sobre l'aire que porta les aigües». En tercer lloc, compara el vent del sud amb el cor ja que «posseeix una força fèrria que conté l'abisme i el firmament», i també amb un bàcul ferri (*uelud ferreum baculum*) que desenvolupa les funcions de moderar la forta intensitat dels rajos del Sol tot al llarg del seu transcurs per les zones oriental, meridional i occidental, d'una banda, i la de frenar l'ascens de la fredor i la humitat des de l'abisme. Per tant, el vent austral segurament se situaria a la zona de l'aire (o de l'èter),¹²⁴ mentre que l'occidental s'ubicaria a la zona aquosa. Finalment, el vent del nord és gèlid i sembla que se situa a la zona més inferior de totes. La seva caracterització resulta força críptica: posseeix quatre columnes (es tracta d'una

¹²² *BHCC*, ⟨I⟩, 18, p. 25: «El firmament conté el foc, el Sol, la Lluna, les estrelles i els vents, a través dels quals adquireix consistència i gràcies a les seves propietats es reforça per no dissipar-se. De la mateixa manera que l'ànima subjecta tot el cos humà, així també els vents contenen tot el firmament per tal que no es desfaci. Són invisibles, com ho és també l'ànima perquè procedeix del misteri diví».

¹²³ *BHCC*, ⟨I⟩, 19, p. 26. En particular, a la fi dels temps els vents es manifestaran amb totes les seves forces. Aleshores, totes les parts de l'univers col·lidiran i es desfaran «de la mateixa manera com el cos humà i tots els seus membres decauen quan l'ànima s'allibera i surt del cos».

¹²⁴ Com he indicat, en parlar sobre els elements, l'èter s'omet, si bé apareix en passatges com el següent, dedicat al Sol: *BHCC*, ⟨I⟩, 20, p. 27: «Ether etiam per ipsum firmatur».

imatge al·legòrica, com en el cas del bàcul) que sostenen el firmament, l'abisme i també els quatre elements. Mostrarà el seu poder destructiu a la fi dels temps.

Fins aquí s'han referit les funcions dels vents en l'àmbit supralunar. Pel que fa a l'àmbit sublunar, els vents més beneficiosos són el de l'est i el del sud. D'una banda, el vent oriental «ho humiteja tot i fa germinar totes les llavors», una funció curiosa, ja que a les visions d'Hildegarda la zona encarregada de propagar la humitat es situava a la zona aquosa. De l'altra, el vent austral «fa que tot maduri» i accelera el creixement de la vegetació. El vent occidental, en canvi, «desseca les zones verdes i tot allò que és a prop seu», i sobre el vent septentrional únicament assenyala que és gèlid, una característica del tot contrària a l'escalfor humida que beneficia la natura.¹²⁵

La descripció dels vents no resulta gaire més esclaridora que la concepció que ens transmet en el *LDO*; fins i tot, en ocasions, resulta més obscura. En canvi, en els dos passatges dedicats, respectivament, al retard i als sons del firmament, el *BHCC* és clar explicant aquests dos fenòmens de la mecànica celeste. En primer lloc, l'interès per la qüestió del retard va en la mateixa direcció que la funció principal de tots els vents: si el Sol no exercís la seva força per retardar el firmament, aquest efectuaria el seu gir a una velocitat tan gran que el faria dissoldre. En conseqüència, és necessari que el Sol i la resta de planetes efectuïn el seu moviment de translació en sentit contrari tot exercint en el moviment diari del firmament una força que el contingui.

Sed et firmamentum in uelocitate circumuoluitur, et sol cum ceteris planetis contra illud et obuiam illi paulatim currit atque uelocitatem eius retinet; quoniam si sol illud retardando non retineret uel si ipse cum ceteris planetis tanta uelocitate curreret obuiam firmamento, quanta illud circumuoluitur, omnia confunderentur et firmamentum totum dirumperetur.¹²⁶

No és possible tampoc que el firmament estigui immòbil, perquè «aleshores el Sol estaria a sobre de la Terra, sense nit, durant tot l'estiu, i a sota seu, sense dia, durant tot l'hivern», si bé no girava, afegeix, abans del pecat original i, així mateix, restarà «estable» i immòbil de nou a la fi dels temps —és a dir, en el primer i en el quart estadi de la matèria, seguint la clau interpretativa del *Sciuias*. El moviment del firmament

¹²⁵ *BHCC*, <I>, 19, p. 25-27.

¹²⁶ *BHCC*, <I>, 27, p. 31: «El firmament gira amb una gran velocitat pròpia, i el Sol amb la resta de planetes avança en contra d'ell i va al seu encontre poc a poc, retardant la seva velocitat. En efecte, si el Sol, en retardar el firmament, no contingués la seva velocitat, i si corregués amb la resta de planetes a la mateixa velocitat amb què gira el firmament, tot col·lidiria i el firmament es destruiria per complet».

«purifica els elements» i produeix «sons increïbles» que són inaudibles des de la Terra a causa de la llunyania.¹²⁷ Es tracta, però, d'un so físic real, no intel·lectual, produït pels cossos celestes en l'àmbit celeste, un medi constituït, com hem vist, fonamentalment per aire. Malgrat l'àmplia dedicació del *BHCC* a la relació entre l'aire i el firmament, en tractar sobre el moviment de translació dels planetes no trobem una explicació des del punt de vista mecànic, sinó únicament posicional respecte de l'esfera de les fixes.¹²⁸

Segons el *BHCC*, tot l'àmbit celeste es ple d'estrelles de magnitud i brillantor diferents que delimiten el firmament, un espai que ocupa una extensió enorme, per tal d'evitar la seva expansió.¹²⁹ Existeixen també cinc planetes (tres superiors més dos inferiors), compostos de foc i d'èter, atorguen força i fermesa al firmament. Els seus noms tan sols es refereixen al·legòricament: Saturn, el més allunyat de la Terra, rep el nom de «l'ull», Júpiter s'anomena «la pupil·la», Mart rep el nom d'«el ric», Venus és «el company» i, finalment, a Mercuri se'l coneix com «el pobre». El Sol es troba «a la part superior i, d'alguna manera, enmig del firmament»,¹³⁰ és a dir, entre Mart i Venus, i finalment, la Lluna se situa immediatament a sota de Mercuri. L'ordenació planetària referida és, per tant, la mateixa que podem deduir a les obres visionàries d'Hildegarda, encara que no especifica on s'ubiquen les seves respectives òrbites en el cel:

Atque has circuitiones tam altitudinis quam profunditatis in firmamento habent, ut ibi fulgeant, ubi sol non radiat et ubi splendorem suum uix ostendit, ubi ipsi sunt et currunt atque circulo solis seruiunt et uelocitatem solis retinent atque ignem eius tabescere faciunt, ita ut pre ipsis tantum ardorem ignis non emittat, ut faceret, si eum non retinerent. Et sicut quinque sensus corporis hominis corpus eius continent et ornamenta eius sunt, ita etiam isti quinque planete solem continent atque decor ipsius sunt.¹³¹

¹²⁷ *BHCC*, I, 27-28, p. 32: «quod modo circumuoluitur, elementa purgat»; «In ipsa etiam circumuolutione sui mirabiles sonos emittit, quos tamen pre nimia altitudine et latitudine eius audire non possumus».

¹²⁸ *BHCC*, I, 31, p. 34-37.

¹²⁹ *BHCC*, I, 30, p. 34: «Et ita supra et infra continetur [...] ut rectos modos suos excedere non possit».

¹³⁰ *BHCC*, I, 20, p. 27: «Et sol [...] in apice et quasi in medio firmamenti positus est».

¹³¹ *BHCC*, I, 26, p. 30: «Les òrbites [dels cinc planetes] tenen tanta alçada i profunditat en el firmament, que resplendeixen allí on el Sol no arriba a il·lumina i on manca la força de la seva brillantor. I, perquè existeixen, també es desplacen, i obeeixen l'òrbita del Sol. Fan disminuir la velocitat d'aquell i debiliten el seu foc, de manera que, a causa dels planetes, el Sol no envia tot el seu ardor igni, com sí que ho faria si no li ho impedissin. De la mateixa manera com els cinc sentits contenen i ornem el cos humà, així també els cinc planetes contenen el Sol i el moderen». Aquí torna a emprar la noció de «firmament» en el sentit de cel o àmbit celeste.

El Sol és aquí –com en tot el corpus hildegardià– l'astre preminent. Format per foc i aire, és el centre natural de l'univers i desenvolupa les funcions d'alimentar el firmament amb el seu foc, i també les estrelles, els planetes i els núvols amb el seu aire.¹³² El Sol és, per tant, l'astre hegemònic de l'univers, si bé exerceix l'hegemonia en col·laboració amb els altres cossos celestes i els vents. Com mostra el fragment citat, el Sol no només modera el firmament tot retardant-ne la rotació, sinó que ell mateix és també moderat en els seus excessos, una qüestió que apareix tant a la *Physica* com en el *Sciuias* i el *LDO*, tal i com també es fa referència en el *BHCC* al doble moviment del Sol en sentit ascendent i descendent.¹³³ A més a més, quan es troba en el signe de peixos és com si se situés enmig de les aigües del firmament,¹³⁴ de manera que és com si tingués les aigües en el seu interior. Per aquest motiu, el Sol és com el cor de l'univers,¹³⁵ una metàfora que emprarà en un altre passatge per descriure la Terra.

En el *BHCC* s'atorga també una gran rellevància a la Lluna i a la Terra. Pel que fa a la Lluna, se'ns diu que és formada de foc i d'aire subtil,¹³⁶ i que rep l'escalfor del Sol. Produeix signes que poden ser interpretats, i la seva influència es manifesta tant en l'àmbit celeste, ja que l'exerceix sobre les estrelles, com en el terrestre, ja que estableix les estacions de l'any, perquè «tot es regula segons la Lluna, que és la mare de les divisions temporals, i, tal com els fills es compten a partir de la mare, així també el temps es computa a partir de la Lluna».¹³⁷ La darrera part del *BHCC* és un *lunarium*, en el qual s'indiquen les característiques de les persones que han estat concebudes en cadascuna de les fases lunars.¹³⁸ Finalment, en relació amb la Terra, cal indicar que «es troba pròxima al fons de l'univers» i «enmig del firmament»,¹³⁹ i que la major part dels fragments dedicats a la Terra en el *BHCC* tracten sobre l'activitat dels elements en l'àmbit sublunar, una temàtica que Hildegarda desenvolupada en el *LDO* i a la *Physica*.

¹³² *BHCC*, ⟨I⟩, 3, p. 19-20.

¹³³ *BHCC*, ⟨I⟩, 31, p. 34-35.

¹³⁴ *BHCC*, ⟨I⟩, 31, p. 35: «Et cum ad signum illud peruenerit, iam quasi in medietate aquarum est»; es refereix a la constel·lació dels Peixos. La temàtica de les aigües celestes, que té origen a les sagrades escriptures, continuava vigent en aquell període.

¹³⁵ *BHCC*, ⟨I⟩, 48, p. 46. Cito el passatge corresponent: «Aque uero, que quasi ad medium solis sunt, cum sol in medio firmamenti uelut in corde eius est, magnam potentiam et magnum circuitum habent et de calore solis spisse et de aere fortes sunt».

¹³⁶ *BHCC*, ⟨I⟩, 4, p. 20.

¹³⁷ *BHCC*, ⟨I⟩, 37, p. 40: «Nam omnia secundum lunam temperantur, quoniam illa mater omnium temporum est, quia, ut filii matris de matre numerantur, ita omnia tempora numerantur de luna».

¹³⁸ *BHCC*, ⟨VI⟩, 493-p. 287-296.

¹³⁹ *BHCC*, ⟨II⟩, 96, p. 83. Cito el fragment corresponent: «Et terra modica est et prope fundum firmamenti est, quia si in medio firmamenti esset, tunc eam oporteret maiorem esse et tunc etiam facile caderet et dirumperetur, si tantam amplitudinem aeris sub se haberet, quantam super se habet».

1.2.4. El *mundus maior* i el *mundus minor*

La condició humana és una temàtica constant tot al llarg del corpus d'Hildegarda de Bingen. En termes generals, l'autora presenta una antropologia optimista, ja que concep l'ésser humà com la màxima creació de la divinitat i creu fermament en les seves possibilitats de salvació. Com deia l'*Asclepius*, el llibre sagrat hermètic, Hildegarda considera que l'ésser humà és un *magnum miraculum*, centre de la creació i de l'univers.¹⁴⁰ A més a més, a partir del relat bíblic, sosté que, si bé Adam va perdre la perfecció que posseïa en el seu estat primigeni, després del pecat original aquella perfecció continua latent en l'ésser humà com una potència que pot actualitzar per mitjà de l'exercici de la virtut. Per a Hildegarda, el paradigma de la condició humana són Adam i Eva¹⁴¹ en l'estadi paradisiàc, perquè allí tenien intactes les facultats que Déu els havia concedit. Però el medi en el qual viuen els humans és, de fet, el món caduc, per on fan camí envers la salvació de la seva ànima. A les obres de visions –especialment en el *LVM* i el *LDO*– Hildegarda posa de relleu la influència de les forces macrocòsmiques en el pla fisiològic (els influxos dels elements, els astres i els vents sobre els humors corporals afecten el temperament i la salut), una influència que es manifesta, també, en els plans moral i espiritual (les virtuts i els vicis són forces beneficioses i nocives, respectivament, que afecten tant la dinàmica de l'univers com la conducta humana).

El *BHCC* pren com a punt de partida la concepció antropològica d'Hildegarda, extreta fonamentalment del *LDO*, i desenvolupa la part dedicada a l'influx de les forces macrocòsmiques en la fisiologia humana. Són nombroses les informacions pràctiques que el tractat detalla, i es podria estudiar extensament la seva relació amb la tradició mèdica així com amb altres textos precedents i coetanis,¹⁴² però en el present subapartat em cenyiré a la qüestió de l'analogia entre *mundus maior* i *mundus minor*, una temàtica que, si bé no apareix mencionada amb aquestes termes, es tracta contínuament a l'obra. En ocasions, s'expressa de manera molt literal:

¹⁴⁰ Vegeu *supra*, p. 157, n. 88. La primera pàgina de la *Trotula* transmet una imatge similar de l'ésser humà: «Cum auctor uniuersitatis deus in prima mundi constitutione rerum naturas singulas iuxta genus suum distingueret, naturam humanam supra cetera dignitate singulari consecrauit, cui super aliorum animalium conditionem rationis et intellectus libertatem dedit» (*Trotula*, I, <I>, cit., p. 70). Cal destacar el discurs neutre-inclusiu que s'empra en aquests textos de dones en tractar sobre la «dignitat singular» i la superioritat de la condició humana a causa de la raó i de l'intel·lecte, en una època en què la distinció entre confició humana i condició femenina generava controvèrsia.

¹⁴¹ La figura d'Adam representa, però, en nombroses ocasions la condició humana en sentit neutre. Sobre Eva, en particular, se'ns diu en el *BHCC*, <II>, 224, p. 144: «Prima enim mater humani generis posita erat ad similitudinem etheris, quia ut ether stellas integras in se continet».

¹⁴² Vegeu Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. LXIII-CI.

Nam firmamentum est uelut capud hominis, sol, luna et stelle ut oculi, aer ut auditus, uenti uelud odoratus, ros ut gustus, latera mundi ut brachia et ut tactus. Et alie creature, que sunt in mundo, sunt ut uenter, terra autem ut cor, quia, quemadmodum cor superiora et inferiora corporis continet.¹⁴³

Més enllà de comparacions concretes, que no sempre mantenen una coherència al llarg del llibre, l'analogia entre la constitució i el funcionament de l'univers i l'ésser humà dicta la pauta general de comprensió de les causes de les malalties –i de les pràctiques mèdiques associades– que s'exposen el *BHCC*, una pauta afí al plantejament de fons del *LDO*. Existeix, però, una analogia que cal entendre en un sentit més estricte: la composició elemental del cos humà. Segons el *BHCC*, el cos consta dels quatre elements¹⁴⁴ que desenvolupen en ell les seves propietats.¹⁴⁵ En ell, de manera anàloga a l'univers, foc, aire, aigua i terra es troben «indissolublement concatenats», ja que la seva separació implicaria la dissolució del firmament en el món caduc,¹⁴⁶ i, per analogia, l'aniquilació del cos humà. A més a més, els elements no només són l'origen de la formació corpòria de l'ésser humà, sinó també de les seves capacitats físiques, tal com descriu el passatge següent:

[...] effusio et officia eorum ita se diuidunt per hominem, ut insimul contineatur, uelut etiam per mundum effusa sunt et operantur. [...] Nam ex igne habet calorem, ex aere habet uisum, de aere auditum, de aqua motionem atque de terra incessum.¹⁴⁷

Segons el relat bíblic més difós, Déu va crear l'home de la terra, una idea que es pot entendre en el sentit de la creació a partir d'un únic element o dels quatre elements

¹⁴³ *BHCC*, <I>, 28, p. 33-34: «El firmament és com el cap de l'ésser humà; el Sol, la Lluna i les estrelles són com el seus ulls; l'aire és com l'oïda; els vents, l'olfacte; la rosada com el gust; els confins del món com els braços i el tacte. I la resta de criatures que existeixen en el món són com el ventre del firmament; la terra, per la seva banda, és com el com el cor, ja que sustenta les parts inferiors i superiors del cos, de la mateixa manera com ho fa el cor». En un altre passatge establia una altra comparació entre el Sol i el cor (*supra*, p. 263, n. 135). És, aquest, un fenomen que trobem repetidament en el *BHCC* i que palesa una diferència estilística essencial de l'obra respecte de les metàfores hildegardianes, que presenten una major coherència en la seva elaboració.

¹⁴⁴ Vegeu el passatge citat *supra*, p. 257, n. 112.

¹⁴⁵ *BHCC*, <II>, 81, p. 73. Vegeu la citació *supra*, p. 258, n. 116.

¹⁴⁶ *BHCC*, <II>, 70, p. 68. Cito el fragment corresponent: «Nam deus mundum quatuor elementis colligauit, ita quod nullum ab alio separari potest, quoniam mundus subsistere nequiret, si aliud ab alio separari ualeret. Sed indissolubiliter sibi concatenata sunt».

¹⁴⁷ *BHCC*, <II>, 97, p. 83: «[...] el flux i les funcions [dels elements] es divideixen en l'ésser humà per tal de sustentar-lo, de la mateixa manera que es troben disseminats pel món i actuen en ell. [...] L'ésser humà té del foc la calor, de l'aigua la sang; de l'aire l'alè, i de la terra la carn. També té del foc la visió, de l'aire l'oïda, de l'aigua el moviment i de la terra la capacitat de caminar».

que formen el medi terrestre. Segons el *BHCC*, l'ésser humà no pot ser constituït d'un sol element ni d'un únic humor, sinó que cal que siguin quatre humors «per tal que es regulin entre ells, de la mateixa manera que l'univers consta de quatre elements, que mantenen una concordança entre si».¹⁴⁸ És, aquesta, una visió afí a la concepció del *LDO* –on els elements constitueixen l'univers i actuen en ell tot seguint una *recta mensura*–,¹⁴⁹ però també a la del *Sciuias*, segons el qual els elements cerquen un equilibri dinàmic, si bé la restauració de la seva harmonia originària no es produirà fins a la plenitud dels temps. Si ens atenem al *BHCC*, la «concòrdia» dels elements que expressava el passatge citat és relativa, ja que l'equilibri és una cerca constant, tant en l'univers com en l'ésser humà. En ocasions, l'agitació dels elements còsmics té efectes sobre la conducta humana; i a la inversa. Per exemple, les forces destructives que actuen en el cosmos tenen un influx negatiu en l'ésser humà, de la mateixa manera que les guerres alteren els elements a través de les accions humanes. L'*ordo* –entès com a proporció– dels elements i dels humors són fonamentals per procurar un equilibri beneficiós tant per a l'univers com per a l'ésser humà:

Et ut mundus in prosperitate est, cum elementa bene et ordinate officia sua exercent [...]; sic etiam, cum elementa ordinate in homine operantur, eum conseruant et sanum reddunt; sed cum in eo discordant, eum infirmum faciunt et occidunt.¹⁵⁰

La salut és l'estat natural de l'ésser humà, però aquest estat es perd i apareix la malaltia quan es produeix una alteració en els hàbits físics o en la conducta moral. En aquest sentit, la noció d'equilibri és clau: cal mantenir i protegir la salut natural, i, en cas que es vegi minvada, cal procurar recuperar-la. Es tracta d'una tasca quotidiana associada amb una alimentació saludable, així com amb una cura constant del cos i l'esperit per tal d'assegurar el ple exercici de les pròpies capacitats. Les nombroses pàgines que el *BHCC* dedica a la qüestió dels humors i els temperaments s'inspiren, en part, en el *LDO* i també en la *Physica*. Així mateix, es fan ressò d'una llarga tradició mèdico-filosòfica que es remunta a l'antiguitat, quan l'Escola de Cos va formular

¹⁴⁸ *BHCC*, «II», 123, p. 91. Cito el passatge complet: «Ex uno autem humore aut ex duobus aut ex tribus homo constare non potest, sed ex quatuor, ut inuicem temperentur, sicut mundus ex quatuor elementis constat, que sibi inuicem concordant».

¹⁴⁹ Vegeu el subapartat 3.1.1 del quart capítol.

¹⁵⁰ *BHCC*, «II», 97, p. 83: «El món és pròsper quan els elements duen a terme la seva funció de manera correcta i ordenada. [...] Així mateix, quan els elements actuen adientment en l'ésser humà, el conseruen i el mantenen sa. Però quan existeix discordança entre ells, el fan emmalaltir i poden fer-lo morir».

l'esquema quaternari de la doctrina humoral a finals del segle V a.n.e. a *Sobre la naturalesa de l'home*, un dels tractats més cèlebres del *Corpus hipocràtic*. D'acord amb els principis generals d'aquella tradició, l'equilibri dels humors procurava salut a l'ésser humà i, en canvi, el seu desequilibri era font de nombroses malalties. En funció de diverses variables es considerava que un individu tenia una complexió vinculada a un dels quatre humors: el temperament sanguini s'associava amb la sang, el flegmàtic amb la flegma o pituïta, el colèric amb la bilis groga, i el malenconiós amb la bilis negra.¹⁵¹ El vincle entre humors i elements constitueix la base teòrica sobre la qual es basarà la pràctica mèdica que es desenvolupa en el tractat pseudohildegardià.

En el *BHCC* es presenta un univers finit, de forma suposadament esfèrica (encara que no s'explicita quina és la seva figura),¹⁵² dotat d'una ànima (que s'associa amb el poder vivificador dels vents) i format pels quatre elements. El llibre, que recull nombroses idees del *LDO*, porta a la superfície la formulació naturalista subjacent a les «visions» al·legòriques de l'univers d'Hildegarda. Així, al meu entendre, un dels principals mèrits del *BHCC* en relació amb la cosmologia hildegardiana és haver identificat aquest substrat de filosofia natural com un discurs que té sentit també en ell mateix, desvinculat de l'experiència sobrenatural i de la finalitat profètica. És aquesta la primera conclusió del present apartat. D'altra banda, un cop analitzats els passatges cosmològics del *BHCC*, podem extreure una segona conclusió. I és que, si bé el *BHCC* identifica el substrat de filosofia natural de l'obra hildegardiana, i reflexiona sobre la seva idea de la natura, l'autor/a del llibre sembla tenir menys coneixements que la pròpia Hildegarda sobre les temàtiques que està tractant. Com a mínim pel que fa a les qüestions cosmològiques: és més clar, en ocasions (per exemple, retard del firmament), però no mostra un gran domini en matèria cosmològica. L'existència d'un tractat com el *Liber Subtilitatum* posa de manifest, com hem vist, un interès per la natura com a realitat autònoma. En aquella mateixa època (cap a la meitat de la dècada de 1150), per tant, és possible que Hildegarda estigués establint una base documental sobre la qual elaborar més tard el *LDO*, obra en què portaria cap a l'àmbit teològic i polític la descripció dels fenòmens naturals.

¹⁵¹ Sobre la qüestió dels humors en el *LDO*, vegeu el subapartat 3.3.2 del quart capítol.

¹⁵² És probable que la causa d'aquesta omisió sigui el plantejament divers, pel que fa a la figura del món, que formula en el *Sciuias* i en el *LDO*. Tanmateix, m'inclino a pensar que es tracta d'un cosmos esfèric, per dos motius: d'una banda, perquè existeix una major afinitat entre el *BHCC* i el *LDO*, i, de l'altra, perquè en el *BHCC* apareixen diverses metàfores al voltant de la imatge de la *rota*.

2. Passatges cosmològics en el corpus d'Hildegarda

Lauziminiza.¹⁵³

A la literatura crítica, l'anàlisi de la cosmologia visionària hildegardiana habitualment se cenyeix a les seves dues formulacions principals: el *Sciuias* i el *LDO*. Tanmateix, a la totalitat del corpus de l'autora apareixen nombroses referències a temàtiques com ara la capacitat creadora de la divinitat, l'àmbit celeste on habiten els éssers espirituals i la constitució del cosmos. Per tal de completar l'anàlisi de la concepció de l'univers d'Hildegarda, el present apartat és dedicat a la interpretació dels passatges cosmològics recollits en el *LVM*, la segona obra del tríptic visionari, així com en diversos textos fonamentals de l'anomenada *opera minora*, i també a determinades epístoles. El recorregut pels escrits esmentats permetrà de completar l'arc cronològic que arrenca des de la finalització del *Sciuias*, l'any 1151, i ultrapassa la redacció del *LDO*, ja que una part de les homilies de les *EE* i determinades cartes de l'*Epistolarium* són posteriors a l'any 1174. El denominador comú de tots aquests textos és que, a diferència de la *Physica* i en consonància amb les obres de visions, Hildegarda connecta les dimensions física i metafísica de l'univers creat per mitjà de l'al·legoria.

En el present bloc se seguirà el mateix mètode d'anàlisi: cercar si existeix una estructura cosmològica subjacent a aquelles al·legories i analitzar quin vincle estableix l'autora entre l'al·legoria, la filosofia de la natura, l'exegesi i la teologia quan tracta sobre l'univers creat. L'originalitat de la present anàlisi consisteix en projectar una mirada minuciosa –si bé necessàriament sintètica– sobre obres del corpus que han estat menys estudiades en aquest sentit, per tal de complementar l'anàlisi diacrònica i sincrònica de la temàtica cosmològica a l'obra d'Hildegarda. La divisió bàsica del bloc és cronològica i s'articula al voltant del tall que suposa l'any 1163: moment en què finalitza el *LVM* i inicia el *LDO*. Caldrà tenir en compte, però, que determinats escrits (com, per exemple, les *EE*) van ser elaborats entre els dos períodes, i també el fet que no sempre és possible establir amb certesa la datació dels textos. Però sí que podem afirmar que, en termes generals, en el període comprès entre 1150 i 1163 Hildegarda mostra un gran interès per les forces còsmiques enteses com a forces espirituals, i que a l'etapa que va des de l'any 1163 fins al 1179 prima la visió de l'univers i la natura des de l'òptica exegetica i teològica.

¹⁵³ *Ignota lingua*, 564, p. 177: «Terra».

2.1. Escrits previs al *LDO*: el període 1151-1163

Ens situem de nou en el recentment fundat monestir de Rupertsberg. És el 1151, un any en què comença una època d'intensa creativitat per a l'autora. Juntament amb el *Liber Subtilitatum*, Hildegarda es va dedicar a la composició lírica i musical, a l'elaboració d'una segona obra de visions, a la creació d'un alfabet desconegut i una llengua així mateix desconeguda, a la redacció de diversos tractats breus i de nombroses epístoles, a més a més de les ocupacions associades amb el seu càrrec dins la comunitat. Aquest apartat presenta una anàlisi descriptiva i interpretativa d'una selecció d'escrits del període comprès entre 1150 i 1163 que considero representatius de la reflexió d'Hildegarda sobre l'univers i la natura. Aquesta anàlisi ens procurarà una visió panoràmica d'idees que ja trobàvem en el *Sciuias* i que es reprendran en el *LDO*, de manera que mostren bona part del procés creatiu de l'autora, així com les línies de continuïtat i de ruptura de la seva cosmologia.

En particular, en el primer subapartat analitzaré el rerefons cosmològic de l'*Ordo Virtutum*, una peça lírico-teatral i musical composta al voltant del 1151. Com veurem, quan entenem que els diàlegs de l'*OV* se situen en un context còsmic –talment com si l'univers fos l'escenografia sobre la qual es desenvolupa el drama–, l'obra transmet el seu missatge amb molta més força i sentit. El segon subapartat serà dedicat a les idees cosmològiques contingudes en el recull de peces lírico-musicals que duu per títol *Symphonia armonie celestium reuelationum*, que Hildegarda va compondre aproximadament entre 1151 i 1158, període en què també va elaborar la *Ignota lingua*, un llenguatge creat per l'autora per designar realitats celestes i terrestres. L'anàlisi conjunta de la *Symphonia* i la *Ignota lingua* subratllarà que l'aspecte jeràrquic de l'ontologia hildegardiana, més que amb la composició de l'univers, té a veure amb els éssers que l'habiten. La minuciositat de les seves classificacions recorda l'ordenament social que regia la societat en l'època de l'autora; en contrast, les seves visions de l'univers posen èmfasi en la uniformitat ontològica. Finalment, el tercer subapartat serà dedicat a la concepció de l'àmbit celeste que mostra en el *LVM*, obra de visions elaborada entre 1158 i 1163. A diferència del *Sciuias* i del *LDO*, el *LVM* gira al voltant d'una única visió, que representa la imatge còsmica de la divinitat, i que Hildegarda no desenvolupa en el seu estil narratiu característic (descripció de la visió seguida de comentari per part de la *uox de caelo*), sinó que estableix un diàleg entre diverses virtuts i els seus vicis corresponents, concebuts com a forces espirituals que actuen en l'ànima de manera anàloga a com les forces vives operen en l'univers.

2.1.1. L'escenari cosmològic de l'*Ordo Virtutum*

Una part dels textos que integren la darrera visió del *Sciuias* formen els diàlegs de l'*Ordo Virtutum*, drama litúrgic o escolar¹⁵⁴ que Hildegarda va compondre cap al 1151 o 1152¹⁵⁵ tot coincidint amb la finalització del *Sciuias*.¹⁵⁶ El text i la notació neumàtica de l'*OV* es conserven en els set últims folis del «Riesenkodex»,¹⁵⁷ i els seus diàlegs són formats per peces vocals monòdiques i alguns fragments recitats. Malgrat que no existeixen testimonis documentals, un sector de la crítica considera que la comunitat d'Hildegarda hauria representat l'*OV*, possiblement amb motiu de la consagració solemne del monestir de Rupertsberg que va tenir lloc el dia 1 de maig de 1152,¹⁵⁸ o bé, potser, en un context litúrgic concret com ara la preparació de la missa de Consagració de Verges, de manera que estaria especialment dirigit a l'acolliment de les oblates.¹⁵⁹

Escrit en llatí i en vers lliure, l'*OV* narra el camí envers la salvació que recorre la personificació d'una ànima amb les seves eleccions. L'Ànima anhela ascendir cap al regne diví on habiten les Virtuts, però es desvia del recte camí a causa de la suggestió

¹⁵⁴ El gènere del «drama escolar», indica Eva Castro, és integrat per «piezas que, aun pudiendo formar parte del rito, manifiestan que su función no está tanto al servicio del culto como de la creación estética y literaria de obras destinadas a la puesta en escena». Eva Castro (ed.), *Dramas escolares latinos, siglos XII y XIII*, Tres Cantos (Madrid): Akal, 2001, p. 5.

¹⁵⁵ Dronke indica el 1151; Fassler, el 1152. Vegeu Peter Dronke, «Introduction» a *OV*, p. 481-501; 487; Margot Fassler, «Allegorical Architecture in *Scivias*: Hildegard's Setting for the *Ordo Virtutum*», *Journal of the American Musicological Society*, 67/2 (2014), p. 317-378; 317-318.

¹⁵⁶ *Sciuias*, III, 13, pp. 614-636. Segons Dronke («Introduction» a *OV*, p. 487), aquesta visió-audició hauria estat elaborada després de l'*OV*. El drama manté una estreta relació amb el *Sciuias*, tant en la caracterització de les virtuts (*Sciuias*, III, 3; 8) com en la seva «dramatúrgia de l'ànima». Sobre aquestes idees vegeu Maura Böckeler, «Beziehungen des *Ordo Virtutum* der hl. Hildegard zu ihrem Hauptwerk *Scivias*», dins: Erzabtei Beuron (ed.), *Benediktinische Monatschrift*, vol. 7, Beuron, Hohenzollern: Verlag der Beurerer Kunstschule, 1925, p. 135-145; Victoria Cirlot, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria en Occidente*, cit., p. 159-182.

¹⁵⁷ R, f. 478va-481vb; es conserva també en una còpia autògrafa realitzada per Iohannes Trithemius l'any 1487: London, British Library, Add. ms. 15102, f. 207r-221r (vegeu-ne els detalls a l'apartat 1.1 de la Bibliografia). Existeix una edició on consta la transcripció dels neumes en l'anomenada notació quadrada vaticana: Hildegard von Bingen, *Ordo Virtutum*, dins: Abtei St. Hildegard (ed.), *Lieder. Symphoniae*, trad. Barbara Stühlmeyer, Beuron: Beurerer Kunstverlag, 2012, p. 165-205. D'entre els materials audio i audiovisuals, cal destacar: Sequentia. Ensemble for Medieval Music, *Hildegard von Bingen: Ordo Virtutum*, [2 CD], Deutsche Harmonia Mundi - BMG Classics, 1997; Vox Animae, *Ordo Virtutum*, dins: *Hildegard of Bingen. In Portrait*, [DVD], BBC - Opus Arte, 2003.

¹⁵⁸ Peter Dronke, «Introduction» a *OV*, p. 487-488.

¹⁵⁹ Julia B. Holloway, «The Monastic Context of Hildegard's *Ordo Virtutum*», dins: Audrey E. Davidson (ed.), *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen. Critical Studies*, Kalamazoo (MI): Medieval Institute Publications, 1992, p. 63-77; Pamela Sheingorn, «The Virtues of Hildegard's *Ordo Virtutum*; or, It Was a Woman's World», dins: *Ibidem*, p. 43-62. Si tenim en compte el nombre i la tipologia dels personatges, és plausible pensar que l'*OV* hagués estat representat a Rupertsberg. Hildegarda possiblement hauria representat el paper d'Humilitas, Volmar el de Diabolus, i les germanes de la comunitat, les diferents Virtuts. El paper d'Ànima podria haver estat interpretat per alguna germana (potser Ricarda?) i per a la part del cor de patriarques i de profetes amb què s'inicia l'obra (*OV*, «Prologus», p. 505, l. 3-4; p. 505, l. 10-13) haurien pogut col·laborar amb alguna comunitat masculina com ara la de Disibodenberg. Resulta suggerent la posada en escena d'un fragment de l'*OV* en el llargmetratge *Vision. Aus dem Leben der Hildegard von Bingen* de Margarethe von Trotta, estrenat l'any 2009.

diabòlica. El diàleg que Hildegarda estableix entre les Virtuts i el Diable en el si de l'Ànima adquireix la forma d'una *disputatio* dramatitzada –de dimensió microcòsmica i alhora macrocòsmica–, una confrontació dialèctica en la qual ambdues parts argüeixen els seus arguments a favor o en contra de la divinitat i de l'essència divina. Enmig d'aquelles forces creatives i destructives, l'Ànima dirimeix, per mitjà de la reflexió, el raonament i l'argumentació, quin és el seu camí. Els diàlegs fan palès que les qüestions teològiques són la matèria primera amb què Hildegarda dóna després una forma lírico-musical a l'obra. Per tant, a més a més d'un sentit moral i espiritual, l'*OV* tracta fonamentalment sobre teologia. I també sobre cosmologia, ja que l'escenari imaginari en el qual l'*OV* adquireix un sentit complet no és la cel·la ni el monestir, sinó l'univers. De fet, com indicava, l'*OV* es troba directament connectat amb el concert celeste que narra la darrera visió del *Scivias*,¹⁶⁰ així com també amb el *LVM*, on es presenta una visió còsmica en la qual les forces contraposades de les virtuts i dels vicis actuen tant en el pla físic com en el moral.

Tot al llarg de l'*OV* el personatge de l'Ànima travessa per diferents estats: felicitat, defalliment, infelicitat i penitència, que varien en funció dels seus pensaments i la seva conducta. Segons afirma Hildegarda en diversos passatges del corpus, l'ànima humana es troba com en una cruïlla, un lloc simbòlic situat en el centre geomètric de l'univers que defineixen els punts cardinals. Des d'aquesta posició estableix un diàleg amb les forces del bé i del mal, escolta els seus arguments i decideix cap a on orientar-se. A la primera escena del drama, *felix Anima* invoca les Virtuts:

O dulcis diuinitas, et o suavis uita,
in qua perferam uestem preclaram,
illud accipiens quod perdidit in prima apparitione,
ad te suspiro, et omnes Virtutes inuoco.¹⁶¹

¹⁶⁰ La Dra. Margot Fassler (University of Notre-Dame) desenvolupa un projecte de construcció d'un model digital del cosmos del *Scivias* a partir d'un *score* basat en la música de l'*OV* que és previst que es projecti en el planetari d'Illinois durant el 2015. Fassler ha publicat la seva recerca al voltant d'aquest projecte en un article recent molt interessant en què exposa la tesi segons la qual l'*OV* és un comentari del *Scivias*: Margot Fassler, «Allegorical Architecture in *Scivias*: Hildegard's Setting for the *Ordo Virtutum*», cit. L'única objecció a l'estudi de Fassler és que considero que el vincle de l'*OV* i el *LVM* queda poc ressaltat, quan, segons crec, l'*OV* és el punt de partida de la construcció al·legòrica del *LVM*. En el *LVM*, la figura del mal no l'encarna Diabolus, sinó diferents Vicis, però es manté l'estructura de *disputatio* dramatitzada.

¹⁶¹ *OV*, «I», p. 506, l. 24-27: «Oh, dolça divinitat, i oh, vida senzilla, / en la qual portaré un vestit radiant, / tot rebent allò que vaig perdre en la [meva] primera aparició: / per tu suspiro i totes les Virtuts invoco». La divisió en versos i en escenes de l'obra no apareix en el manuscrit original, sinó que segueixen un criteri editorial: Peter Dronke, «Introduction» a *OV*, p. 489.

Aquests versos evoquen el record de l'estat paradisiac, la condició originària de l'ànima, quan l'ésser humà era una criatura màximament afí als éssers espirituals i a la pròpia divinitat, perquè encara no havia perdut l'harmonia natural de l'ànima d'Adam. Després d'aquesta invocació, les Virtuts dialoguen amb l'Ànima. Humilitat, la reina de les virtuts, i Coneixement de Déu l'encoratgen per tal que romanguí en la «veritable vida», és a dir, en una vida virtuosa i connectada amb la transcendència. Tanmateix, l'Ànima, *grauata*, vacil·la en la seva convicció, ja que li resulta molt difícil lluitar contra la «carn» (no contra el cos, ja que Hildegarda el considera tan digne com qualsevol altra obra de Déu) i contraposar-se al seu lligam amb la mundanitat.¹⁶² Les Virtuts li ofereixen ajuda, li mostren la seva sororitat, i li recorden que va ser constituïda segons la voluntat de Déu.¹⁶³ Coneixement de Déu l'amonesta: «Tu ignores, i no veus ni coneixes aquell que t'ha format».¹⁶⁴ Els verbs que empra apel·len a les capacitats intel·lectuals de l'Ànima, i amb ells li recrimina la manca de disposició per entendre el seu origen diví i per actuar-hi en consonància. Certament, *infelix* Ànima sent que ja no pot portar el vestit de la «vida veritable», i dirigeix la mirada cap al món mentre raona:

Deus creavit mundum:
non facio illi iniuriam,
sed uolo uti illo.¹⁶⁵

Hildegarda té una concepció positiva de l'univers, com hem vist, en tant que és obra de Déu i via privilegiada per cercar, dins d'uns límits, el seu artífex. El raonament que l'Ànima empra per justificar el seu gir cap al «món»¹⁶⁶ resulta aparentment persuasiu, perquè utilitza la imatge de l'univers creat per referir, en realitat, la mundanitat i els seus plaers. Es tracta, per tant, d'un raonament fal·laç, que aprofitarà tot seguit Diabolus,¹⁶⁷ qui irromp a escena per reforçar l'actitud d'aquella: «Ximpleries! Ximpleries! De què et serveix treballar? Observa el món i t'abraçarà amb gran

¹⁶² *OV*, ⟨I⟩, p. 506, l. 38-40: «O grauis labor, et o durum pondus / quod habeo in ueste huius uite, / quia nimis graue michi est contra carnem pugnare».

¹⁶³ *OV*, ⟨I⟩, p. 507, l. 41: «O Anima, uoluntate dei constituta».

¹⁶⁴ *OV*, ⟨I⟩, p. 507, l. 62: «Tu nescis, nec uides, nec sapis illum qui te constituit».

¹⁶⁵ *OV*, ⟨I⟩, p. 508, l. 64-66: «Déu va crear el món: / no li faig cap injuria, / sinó que me'n vull servir!».

¹⁶⁶ En el passatge citat empra el terme *mundus* per designar la totalitat del cosmos. Vegeu també *Sciuias*, I, 3, VIII, p. 44, l. 183-184 (citat *supra*, p. 168, n. 143).

¹⁶⁷ L'Esperança descriu el diable amb l'expressió *fallax torpor* (*OV*, ⟨II⟩, p. 511, l. 137) i l'Ànima el denomina *illusor* (*OV*, ⟨III⟩, p. 518, l. 290-292; vegeu la citació completa *infra*, p. 274, n. 175).

honor!». ¹⁶⁸ Davant la decisió presa per l'Ànima, viure plenament la mundanitat, les Virtuts canten l'*O plangens uox*, una de les peces lírico-musicals més emotives, on es lamenten per l'elecció de l'Ànima. ¹⁶⁹

La segona escena del drama és dedicada a les diverses Virtuts, cadascuna de les quals es presenta com una al·legoria encarnada de l'essència divina, i explica quin benefici procura a l'ànima. En particular, els seus parlaments s'orienten a respondre de manera contundent l'afirmació desafiant de Diabolus que cloïa la primera escena:

Que est hec potestas, quod nullus sit preter deum? Ego autem dico, qui uoluerit me et uoluntatem meam sequi, dabo illi omnia. Tu uero, tuis sequacibus nichil habes quod dare possis, quia etiam uos omnes nescitis quid sitis. ¹⁷⁰

Com mostra el passatge citat, les intervencions de Diabolus converteixen el drama en una *disputatio* dramatitzada, en la qual allò que es discuteix no és d'ordre moral, sinó teològic. El combat entre les forces del bé i del mal –clarament plasmat amb l'ús d'un imaginari i un vocabulari bèl·lics al llarg de l'obra– es duu a terme a través de les paraules i dels arguments. Aquí, el Diable –que es perfila com un interlocutor capaç, subtil, gairebé com un *magister* de l'època– ¹⁷¹ desafia les Virtuts amb l'afirmació «cap de vosaltres no sabeu qui sou», perquè, en definitiva, tot el que conté l'essència divina és Déu i no té una *potestas* que el distingeixi. En canvi, el Diable sosté que ell sí que té una entitat pròpia, en tant que es va escindir de la divinitat. En conseqüència, és posseïdor d'una identitat i un poder propis, i té, per tant, alguna cosa a oferir a qui el segueixi. La *disputatio* adquireix, aquí i en altres passatges, un abast cosmològic i ontològic, perquè el nucli de la disputa és la qualitat ontològica de les forces còsmiques i espirituals. Els arguments de les Virtuts no són tan potents com els del Diable, si bé mostren la superioritat intrínseca del discurs emparat per la divinitat, el qual no necessita superar el raonament d'un ésser que va ser, és i serà vençut sempre per Déu.

¹⁶⁸ *OV*, ⟨I⟩, p. 508, l. 67-69: «Fatue, fatue quid prodest tibi laborare? Respice mundum, et amplectetur te magno honore».

¹⁶⁹ *OV*, ⟨I⟩, p. 508, l. 71-79.

¹⁷⁰ *OV*, ⟨I⟩, p. 508, l. 81-84: «Quin és aquest poder, pel qual res no existeix llevat de Déu? Jo, en canvi, dic: qui em vulgui a mi i segueixi la meua voluntat, li ho donaré tot. Tu, en realitat, no tens res que puguis donar a qui et segueix, perquè tampoc cap de vosaltres [les virtuts] no sabeu qui sou!».

¹⁷¹ Sobre la interpretació de la figura de Diabolus i el rerefons filosòfic de l'*OV*, vegeu Georgina Rabassó, «Anima, indue te arma lucis. The Dialectical Background to Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum*», dins: *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico*, Oporto: Edições Húmus, 2013, p. 45-60; esp. p. 51-54.

A la tercera escena apareix de nou l'Ànima, ara com a penitent. Entona un lament per la seva fugida i invoca les Virtuts tot suplicant que l'acullin novament al seu si. Les Virtuts, que culpen el Diable pels efectes de la seva *suggestio*,¹⁷² l'encoratgen tot dient-li: «Oh, ànima fugitiva, sigues forta / i vesteix-te amb les armes de la llum!». ¹⁷³ L'Ànima experimenta un procés de transformació i de curació a través de l'obra,¹⁷⁴ que suggereix que l'*OV* podria haver jugat la funció d'un *speculum uirginum* –entès a través del prisma hildegardià– a la comunitat de Rupertsberg. Les monges es podien identificar tant amb les Virtuts com amb l'Ànima, perquè totes elles combaten el Diable amb la racionalitat, la voluntat i la humilitat. Amb aquestes paraules venç l'Ànima a Diabolus:

Ego omnes vias meas malas esse cognoui, et ideo fugi a te.

Modo autem, o illusor, pugno contra te.

Inde tu, o regina Humilitas, tuo medicamine adiuva me!¹⁷⁵

Dins i fora de l'Ànima interactuen forces oposades en els plans físic i moral: les forces creatives de les Virtuts i les forces destructives del Diable. Hildegarda nega al Diable la capacitat divina de cantar, i contraposa al seu *strepitus* els cants harmoniosos i ornamentats de les Virtuts, així com també els de l'Ànima, que transiten per melodies d'una gran càrrega dramàtica i emocional.¹⁷⁶ L'ànima és simfònica, sostindrà l'autora a la carta dirigida als prelats de Magúncia,¹⁷⁷ i el cant és el vincle entre l'ànima i el cos, una ressonància de l'harmonia celeste. D'aquesta manera, en l'ascensió cap a Déu, la criatura humana no només ha d'escoltar de quina manera reverbera la veu divina a través de tots els graus de l'ésser, sinó que és necessari que canti, com ho fa l'Ànima en l'*OV*. Només així podrà recuperar la *uox*, la *rationalitas* i la *scientia* més divines que Adam posseïa en el Paradís i que va perdre a causa del pecat.¹⁷⁸

¹⁷² *OV*, <IV>, p. 520, l. 327.

¹⁷³ *OV*, <III>, p. 516, l. 253-254: «O Anima fugitiua, esto robusta, / et indue te arma lucis».

¹⁷⁴ A partir de la tercera escena trobem també freqüents referències a l'àmbit de la medicina i de la curació. D'una banda, indica fenòmens psicosomàtics quan posa en boca de l'Ànima expressions associades a malalties corporals («plenus ulceribus ueniam ad uos» i «multas cicatrices michi imponens»; *OV*, <III>, p. 516-517, l. 246, 258). De l'altra, apareix allí la concepció de Déu com a metge («deus curabit te», «magnus medicus»; *OV*, <III>, p. 516-517, l. 243, 270) i de la Humilitat com el medicament que cura la supèrbia («uera medicina, Humilitas»; *OV*, <III>, p. 517, l. 256; <IV>, p. 518, l. 292).

¹⁷⁵ *OV*, <III>, p. 518, l. 290-292: «M'he adonat que tots els meus camins eren dolents, i per això he fugit de tu. / Però ara, oh enganyador, lluito contra tu. / Així, reina Humilitat, que la teua medicina m'ajudi».

¹⁷⁶ Com observa Dronke i en l'*OV* d'Hildegarda, és que les Virtuts hildegardianes estan encarnades, mostren emocions. Sobre aquesta qüestió vegeu la p. 359, n. 156.

¹⁷⁷ *EPP*, 23, p. 65, l. 141: «symphonialis est anima». Vegeu l'anàlisi d'aquesta epístola *infra*, p. 305-310.

¹⁷⁸ *EPP*, 23, p. 61-66. Vegeu Rosa Rius Gatell, «La sinfonia constelada de Hildegarda de Bingen», cit.

2.1.2. Del cel a la terra: la *Symphonia* i la *Ignota lingua*

La dècada de 1150 va ser un període notablement creatiu i fructífer per a Hildegarda. Pel que fa a la producció musical, va compondre la *Symphonia armonie celestium reuelationum*, un recull de peces paralitúrgiques¹⁷⁹ amb lletra i música pròpies. Aquell període es va caracteritzar per una cerca profusa al voltant del llenguatge: a més a més dels llenguatges poètic i musical, va explorar el vocabulari tècnic sobre biologia en el *Liber Subtilitatum*, va ampliar els registres del discurs al·legòric en el *LVM*, va intensificar els seus intercanvis epistolars i es va dedicar a l'exegesi i a la prèdica – primer *intra muros* i posteriorment *extra muros*. Però la seva creació més original en aquest sentit va ser la creació d'un alfabet i una llengua originals: les *Ignotae litterae* i la *Ignota lingua*, una llengua formada per 1012 neologismes. Dedicaré el present subapartat a dues creacions, la *Symphonia* i la *Ignota lingua*, que aparentment tenen poc en comú, si bé en elles és possible trobar punts de connexió des del punt de vista del vocabulari, i en relació amb la seva respectiva concepció de l'ordenació jeràrquica dels éssers de l'univers.

La *Symphonia* es conserva en dos manuscrits de finals del segle XII: el més antic, que data cap a 1175 i es conserva a Dendermonde, inclou 57 cançons, i el més complet, el «Riesenkodex», compilat posteriorment, n'aplega 75.¹⁸⁰ Entre els dos, es conserven un total de 75 peces musicals de l'autora. Per tant, l'*OV* i la *Symphonia* converteixen Hildegarda en la compositora d'autoria coneguda (home i dona) més prolífica de tota l'edat mitjana.¹⁸¹ L'elaboració dels cants de la *Symphonia*, de tipologies i advocacions diverses, se situa aproximadament entre la dècada de 1140 i 1158, ja que en una carta

¹⁷⁹ D'acord amb Stevens, malgrat que la majoria de les peces de la *Symphonia* corresponen a tipologies litúrgiques (antífones, responsoris, seqüències i himnes), aquesta no és una raó suficient per suposar que la finalitat de les peces fos exclusivament litúrgica. Així mateix, en el context compositiu del segle XII resulta complicat definir el terme «litúrgic», ja que des de la reforma del papa Gregori I (s. VI) el volum que contenia tota la música litúrgica era el *Liber Usualis*, i les noves composicions es concebien com a material paral·litúrgic. John Stevens, «The Musical Individuality of Hildegard's Songs», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 163-188.

¹⁸⁰ Dendermonde, Biblioteca de St. Pieters & Paulusabdij, cod. 9, Rupertsberg, c. 1175; R, f. 466ra-468vb. Sobre la datació i els manuscrits de la *Symphonia*: Barbara Newman, «Introduction» a *Symphonia*, dins: *Opera minora*, cit., p. 337-372. La transcripció de les peces de la *Symphonia* en notació quadrada vaticana es troba a Hildegard von Bingen, *Lieder*, cit., p. 21-164.

¹⁸¹ Margot Fassler, «Melodious Singing and the Freshness of Remorse», dins: Barbara Newman (ed.), *Voice of the Living Light*, cit., p. 149-175; 150. Es conserva documentació de diverses compositoras medievals, com ara la bizantina Kassia (s. IX) i Herrada de Hohenbourg en l'àmbit de la música sacra, i les trobairitz (s. XII-XIII) en l'àmbit cortesà. Així mateix, es conserven reculls de cançons cantades en monestirs femenins, com ara el *Codex Las Huelgas* (s. XIV). Les dones van ser promotores de les arts i de la música: una mostra d'aquesta activitat és el *Gradual* de Gisela de Kerksenbrock (s. XIII). Sobre aquesta temàtica, vegeu Madeline Caviness, «Anchoress, Abbess and Queen: Donors and Patrons or Intecessors and Matrons?», dins: June Hall McCash (ed.), *The Cultural Patronage of Medieval Women*, Atenes, Londres: University of Georgia Press, 1996, p. 105-154.

anterior a 1148 Odo de Soissons mostra que els *modo noui carminis* de l'autora ja gaudien d'una ampla difusió.¹⁸² A l'obra, poesia i música es conjuminen per expressar amb força i emoció el missatge revelat. L'ordenació de les peces és, segons Dronke, més orgànica que programàtica,¹⁸³ si bé palesa també un ordre jeràrquic pel que fa als seus continguts, que abarca des de cants de lloança a la Trinitat fins a himnes dedicats als sants i les santes. Una de les peces més conegudes és el responsori «O uis eternitatis», que es va donar a conèixer al segle XX en la magnífica interpretació de *Sequentia*.¹⁸⁴ Els primers versos plasmen poèticament, i musicalment, la concepció de la força divina, potència eterna de saviesa i amor, que va crear l'univers i que continua actuant en ell. En poques línies s'expressen els vincles essencials del pensament teològic-cosmològic de l'autora, que desplega en altres parts del corpus:

O uis eternitatis
 que omnia ordinasti in corde tuo,
 per Verbum tuum omnia creata sunt
 sicut uoluisti,
 et ipsum Verbum tuum
 induit carnem
 in formatione illa
 que educta est de Adam.¹⁸⁵

Amb escasses paraules mostra el recorregut a través del qual la força de l'eternitat crea l'ésser humà primigeni. En el pla musical, el doble registre d'octaves que Hildegarda emprà en aquest passatge –i en nombroses composicions– traça una escala simbòlica, des del cel fins a la terra (o fins l'abisme), que li permet de modular les emocions que suscita en l'ànima el bé diví i el mal, la virtut i el pecat. Així mateix, l'ús freqüent del registre vocal agut posa de manifest un aspecte del sentit estètic de les seves composicions: emular la veu dels àngels. D'aquesta manera, la compositora combina el registre agut com una plasmació sonora de l'ascens envers les realitats

¹⁸² *EPP*, 55, p. 102, l. 22.

¹⁸³ Peter Dronke, «The Composition of Hildegard of Bingen's 'Symphonia'», *Sacris Erudiri*, 19 (1969-1970), p. 381-393.

¹⁸⁴ La cançó és el primer track de *Sequentia*. Ensemble for Medieval Music, *Hildegard von Bingen: Canticles of Ecstasy*, [CD], Deutsche Harmonia Mundi - BMG Classics, 1994.

¹⁸⁵ *Symphonia*, 1, p. 373, l. 1-8: «Oh, força de l'eternitat / que tot ho vas ordenar al teu cor, / per la teva Paraula es va crear tot el que existeix / segons la teva voluntat, / i aquesta mateixa Paraula / es va revestir de carn / en aquella forma / sorgida d'Adam». Divisió en versos segons l'edició crítica.

celestes divines, i el registre greu com un recurs expressiu que dóna forma sonora –amb una intemporalitat sorprenent– al dolor de l'ànima humana. Així mateix, a la *Symphonia* emprà algunes paraules inventades, que posen de manifest el vincle entre la seva lírica i la *Ignota lingua*:¹⁸⁶ dues maneres de descodificar el llenguatge comú per parlar sobre la realitat des d'una perspectiva espiritual, tot creant un codi lingüístic nou que no estigui contaminat pels usos habituals.¹⁸⁷ Aquesta relació es posa de manifest en una carta de Volmar (1173), on pregunta a Hildegarda sobre els dos llenguatges nous: «on són, aleshores, la veu de la melodia inaudita i la veu de la llengua desconeguda?».¹⁸⁸

Pel que fa a la relació amb el llenguatge dels àngels, podríem pensar que la *Ignota lingua* s'inscriu en la tradició medieval que investigava l'existència d'un llenguatge angèlic.¹⁸⁹ Però, de fet, desconeixem quina era la finalitat i l'ús que l'autora atorgava a aquest llenguatge, de manera que s'obre un gran camp especulatiu. Al meu entendre, Hildegarda cerca un llenguatge més diví, no contaminat pels significats mundans, que es combina amb la cerca d'una racionalitat superior, que no s'identifiqui amb la que emprem per conèixer les realitats mundanes, i que ens serveixi per parlar de la divinitat d'una manera més adequada. La racionalitat i les paraules comunes es caracteritzen per dividir l'objecte de coneixement; en canvi, amb la racionalitat i les paraules que crea és possible indagar una manera de conèixer les realitats superiors, com ara Déu, que és indivisible i que cal aprehendre com a tal. Al llarg de la seva obra Hildegarda transita tant la via catafàtica com l'apofàtica: no tot llenguatge és vàlid per parlar de la divinitat, sinó que n'existeix un de més adequat (poètic, «desconegut»). Tanmateix, sosté sempre que els misteris divins són, en definitiva, inescrutables per als humans.

A les peces dedicades a la trinitat trobem passatges que evoquen algunes imatges i idees que Hildegarda emprà a les obres de visions. En particular, el següent fragment recorda la imatge trinitària de l'inici del *LDO*, en una versió lírica plena de significat:

¹⁸⁶ *Symphonia*, 68, p. 471: «O orzchis Ecclesia, / armis diuinis precincta / et iacincto ornata, / tu es caldemia stigmatum loifolum / et urbs scientiarum. / O, o, tu es etiam crizanta / in alto sono / et es chorzta gemma». Assenyalo en cursiva les paraules que Hildegarda crea, el significat de les quals és: «immensa», «aroma», «poble», «adornada» i «brillant», respectivament. Sobre el contingut de la peça vegeu: Sarah L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language*, cit., p. 30-33; Peter Dronke, «Hildegard's Inventions. Aspects of her Language and Imagery», dins: *Forms and Imaginings. From Antiquity to the Fifteenth Century*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2007, p. 271-292; trad. cast.: «Las invenciones de Hildegarda de Bingen: lenguaje y poesía», *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 17 (1999), p. 33-60.

¹⁸⁷ Lorenzo diu: «Del mismo modo que el lenguaje musical, la *lingua ignota* ofrece unas posibilidades de abstracción de que carecen los idiomas al uso». Vegeu Josemi Lorenzo Arribas, «Hildegarda de Bingen (1098-1179). La necesidad de un lenguaje», dins: *El libro de la 50 SMR*, Cuenca, 2011, p. 85-121; 108.

¹⁸⁸ *EPS*, p. 443, l. 19-20: «Vbi tunc uox inaudite melodie et uox inaudite lingue?». A la *VSH* (II, 1, p. 20, l. 14-16) també es fa referència a les dues creacions: «Quis uero non miretur, quod cantum dulcissime melodie mirabili protulit symphonia et litteras prius non uisas cum lingua edidit antea inaudita?».

¹⁸⁹ Sarah L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language*, cit., p. 46-50; *EPP*, 8, p. 21, l. 79-85.

O uirtus Sapientie,
 que circuens circuisti,
 comprehendendo omnia
 in una uia que habet uitam,
 tres alas habens,
 quarum una in altum uolat
 et altera de terra sudat
 et tertia undique uolat.¹⁹⁰

Les forces divines, figurades com tres ales, mostren la potència de la trinitat: Déu-Pare representa la paternitat (vola cap a la perifèria de l'univers), Déu-Fill la humanitat (la força que emana de la terra) i l'Esperit Sant la deïtat (que s'estén per la part intermèdia del cosmos). Són interessants també els poemes dedicats a la figura de l'Esperit, com ara l'antífona «Karitas habundat»¹⁹¹ i l'himne «O ignee spiritus», en el qual es plasma el vincle –de manera afí al *LDO*– de l'esperit amb la *uoluntas*, l'*anima*, l'*intellectus*, la *rationalitas* i el *sonus*.¹⁹² Aquests poemes mostren també imatges sovint sorprenents, com ara l'esperit igni que converteix les ferides en gemmes.¹⁹³

Una de les advocacions més presents a la *Symphonia* és la mariana. Les peces que dedica a la Verge Maria tracten habitualment sobre el seu paper mediador a la història de la cristiandat, i en elles emprà nombroses metàfores basades en la natura. En dues peces de gran bellesa, la seqüència «O virga ac diadema» i el vers-al-leluia «O virga mediatrix»,¹⁹⁴ per exemple, compara Maria amb la «branca» de l'arbre de Jessè:¹⁹⁵ la verdor creada per Déu a la natura nodreix la *uiridissima uirga*¹⁹⁶ que genera el seu plançó. Hildegarda caracteritza també la figura de Maria com a *matrix*, traduïble per «mare», «matriu» i «matèria», i com la *lucida materia* que va engendrar Jesús. La imatge de la mediació, entre els àmbits diví i humà, és present en descriure Maria i, així mateix, altres figures i personificacions femenines com ara Eva, la Sinagoga i

¹⁹⁰ *Symphonia*, 2, p. 375, l. 1-8: «Oh, virtut de la Saviesa, / que fent voltes hes envoltat / totes les coses, tot adjuntant-les / en un sol camí, el de la vida; / tens tres ales, / una de les quals s'enlaira vers les altures, / l'altra brolla de la terra / i la tercera vola pertot». M'he servit de la trad. cat.: *Concert de l'harmonia*, cit., p. 19.

¹⁹¹ *Symphonia*, 25, p. 405, l. 1-4: «Karitas / habundat in omnia, / de imis excellentissima / super sidera». Vegeu també la concepció anàloga de l'esperit que mostra a *Symphonia*, 28, p. 410-412.

¹⁹² *Symphonia*, 27, p. 407-409.

¹⁹³ *Symphonia*, 27, p. 409, l. 48-49: «et fetidis uulneribus, / ubi illa in preciosissimas gemmas conuertis».

¹⁹⁴ *Symphonia*, 18, p. 394; 20, p. 397-399.

¹⁹⁵ Is 11,1-2.

¹⁹⁶ *Symphonia*, 19, p. 395, l. 1.

l'Església,¹⁹⁷ i també les Virtuts, santes i verges. Amb la seva concepció atorga a les dones i a allò femení un paper actiu en el cosmos i a la història de la cristiandat.

La *Symphonia* incorpora peces dedicades a sants, santes i verges, i també cants dedicats a l'Església. Pel que fa a l'estructura de l'obra, tant en el cas de la *Symphonia* com de la *Ignota lingua*, desconeixem si l'agrupació temàtica de les peces tal i com ens ha arribat en els manuscrits conservats va ser exactament com Hildegarda la va pensar. Tanmateix, en funció de les temàtiques escollides per l'autora podem apreciar quina relació s'estableix entre els éssers i les realitats que allí apareixen i que transmeten una determinada organització de la realitat. Segons l'edició de la *Ignota lingua* de Higley, existeixen diversos grups de paraules que mostren una jerarquia ontològica: sobre l'àmbit espiritual (1-18), sobre l'àmbit humà (19-751) i sobre l'àmbit natural (752-1012). Aquestes són les sis primeres paraules, corresponents a les realitats espirituals:¹⁹⁸

<i>Lingua ignota</i>	Traduccions <i>R/B</i> ¹⁹⁹	Traducció catalana
1. AIGONZ	deus / goth	[Déu]
2. Aieganz	angelus / engel	[Àngel]
3. Ziuienz	sanctus / heilich	[Sant]
4. Liuionz	saluator / heilere	[Salvador]
5. Diuueliz	diabolus / duivel	[Diable]
6. Ispariz	spiritus / geist	[Esperit]

Fig. 5

En l'àmbit de les realitats humanes s'inclouen paraules que designen els membres de la família, les parts del cos humà i els estaments de l'Església, entre moltes d'altres. En el llistat de l'àmbit de la natura, Hildegarda crea noms nous per designar diversos arbres (752-802), plantes (803-936), aus (937-1000) i insectes (1001-1012). Com en el cas de la *Symphonia*, la *uiriditas* és una metàfora central també a la *Ignota lingua*,²⁰⁰ no només temàticament, sinó també en la pròpia constitució d'aquest llenguatge inaudit que injecta una saba nova en el llenguatge comú.

¹⁹⁷ A diferència de la mentalitat de l'època, Hildegarda no les considera oposades, sinó complementàries, i concep la posterior (Maria i l'Església) com la superació de l'anterior (Eva i Sinagoga).

¹⁹⁸ *Ignota lingua*, I, 1-6, p. 161-162.

¹⁹⁹ *R* correspon a les gloses que apareixen en el «Riesenkodex», i *B* a les del Manuscrit de Berlin. Sobre qüestions lingüístiques: Laurence Moulinier, «Un lexique "trilingue" du XII^e siècle: la *lingua ignota* de Hildegarde de Bingen», dins: Jacqueline Hamesse i Danielle Jacquart (ed.), *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge-Renaissance)*, Turnhout: Brepols, 2001, p. 89-111

²⁰⁰ Sara L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language*, cit., p. 19.

2.1.3. La visió còsmica de la divinitat en el *Liber uite meritorem*

El *LVM* va ser compost entre els anys 1158 i 1163, és a dir, després de finalitzar la *Symphonia*. Tot i que dins la crítica s'ha dit que les tres obres de visions d'Hildegarda no es poden considerar una «trilogia» –ja que l'arc temporal que separa la primera de l'última és massa extens–, sí que tenen nombrosos aspectes en comú que les doten d'una unitat de sentit. El *LVM* ha estat l'obra menys estudiada de les tres, si bé és essencial per conèixer la filosofia moral d'Hildegarda i, d'altra banda, és un referent per analitzar aspectes conceptuals i formals fonamentals per comprendre el recorregut visionari de l'autora. A tall d'exemple, la concepció de les virtuts com a éssers espirituals exposada en el *LVM* és més pròxima al *Sciuias* (i a l'*OV*),²⁰¹ mentre que el vincle de les virtuts (i dels vicis) amb fenòmens atmosfèrics i amb els vents, així com la seva influència en l'ésser humà l'apropen al *LDO*. Pel que fa a l'estructura narrativa, articulada com una visió matriu que es desenvolupa a través d'una successió d'imatges afins, és més similar al *LDO*. No obstant això, l'estructura interna de cadascuna de les sis parts de l'obra es basa en una organització força diversa de les altres obres de visions: la descripció de la visió va seguida dels parlaments individuals de les virtuts i els vicis personificats –amb trets animalístics en algun cas–, i també hi ha passatges de comentari (no detallat) amb citacions bíbliques i fragments exegetics.

El *LVM* és clau per mostrar que entre el *Sciuias* i el *LDO* existeix un període de reflexió i creació que ens permet d'entendre la redacció del «tríptic visionari» d'una manera més orgànica. És a dir, escrits «intermedis» com ara el *LVM* ofereixen indicis textuais i conceptuals per respondre a la pregunta de per què el *Sciuias* i el *LDO* s'emmirallen i, alhora, la representació del cosmos que emeten és irreconeixible. En un passatge del *LVM* Hildegarda planteja la qüestió d'un progressiu perfeccionament contemplatiu, i es mostra conscient del desenvolupament de les seves capacitats místico-cognoscitives per comprendre el missatge que la *uox de caelo* li revela. En concret, aquella «veu» li indica un canvi qualitatiu en la recepció el missatge diví, que vincula a la progressiva ampliació de les limitacions cognoscitives humanes:

«Tu que ab infantia tua per spiritum Domini non corporali, sed spiritali uera uisione docta es, dic ea que nunc uides et audis. Nam a principio uisionum tuarum quedam uisiones

²⁰¹ La correspondència entre les figures de les virtuts a diverses obres d'Hildegarda es visualitza molt bé a: Margot Fassler, «Allegorical Architecture in *Sciuas*: Hildegard's Setting for the *Ordo Virtutum*», cit., p. 327-328, 335-336. Manca allí, però, un esquema comparatiu amb les virtuts del *LVM*.

uelut liquidum lac tibi ostense sunt, quedam autem uelut suavis et lenis cibus tibi denudate sunt, quedam autem uelut solidus et perfectus cibus tibi manifestate sunt. Dic ergo etiam et nunc secundum me, et non secundum te; et scribe secundum me, et non secundum te».²⁰²

Seguint la lògica del passatge citat, en tant que la visió matriu del *LVM* és una imatge personificada de Déu circumscrita en l'univers, Hildegarda podria al·ludir també a l'adquisició d'una major capacitat de contemplació de l'univers creat, tal com, d'altra banda, ho exposarà en el *LDO* a propòsit de la transfiguració del cosmos allí descrit. Però, al meu entendre, el fragment del *LVM* té molt a veure amb aquest altre passatge del llibre: «Encara que l'ésser humà disposi de molts coneixements, ningú no pot enumerar les obres de Déu [...]; Déu, tanmateix, sap el número de tot».²⁰³ És a dir, tot i que la raó humana és un do diví i manté una certa harmonia amb la racionalitat dels éssers espirituals, així com amb la racionalitat divina, de la qual participa l'univers sencer, tanmateix, entén aquella harmonia com una ressonància degradada, que no és mesurable ni quantificable. Segons Hildegarda, Déu i els atributs divins són incommensurables respecte de qualsevol realitat, queden més enllà de tot el que és cognoscible, com un infinit misteriós al qual cap nombre pot arribar. Aquesta és la perspectiva des d'on l'autora concep el coneixement humà, i fins i tot la revelació es manté circumscrita, en definitiva, fora de l'àmbit dels misteris divins.

¿Quines eren les noves revelacions que li eren transmeses en el *LVM*, i quin era aquest «aliment sòlid i perfecte» que l'autora era aleshores capaç de degustar a través de la contemplació auditiva? La lectura de l'obra mostra que no es tracta de continguts nous, certament, sinó d'una nova manera de percebre'ls. Però és precisament aquesta nova aprehensió la que transforma els continguts de les visions en alguna cosa diferent de les prèvies. La primera visió del *LVM* causa un gran impacte en qui llegeix, sobretot pel seus paral·lelismes amb la segona visió de la primera part del *LDO*. Allí no es descriu l'ésser humà com a microcosmos, sinó una visió còsmica de la divinitat: la sorprenent representació de l'artífex diví literalment desplegat a la seva obra. En

²⁰² *LVM*, Incipit, p. 9, l. 18-25: «“Tu, que has estat educada des de la teva infància per l'esperit del Senyor en la veritable visió, no corporal sinó espiritual, transmet el que ara veus i escoltes. Certament, a l'inici de les teves visions se't van manifestar algunes coses a la manera de llet espiritual, ja que algunes se't van desvelar com un aliment suau i lleuger, però després unes altres se't van mostrar com un aliment sòlid i perfecte. Parla ara, no des de tu, sinó des de mi, i escriu des de mi, i no des de tu”».

²⁰³ *LVM*, I, XVIII, p. 21, l. 361-367: «Sed quamuis multa scientia in homine sit, nullus tamen hominem opera Dei dinumerare poterit [...]; Deus autem numerum omnium scit».

particular, Hildegarda relata que se li va mostrar un *uir* de gran alçada que travessava l'univers sencer amb el seu cos, i que mirava en direcció cap a l'est i cap al sud. Escriu:

*Et uidi uirum tante proceritatis, quod a summitate nubium celi usque in abyssum pertingebat, ita quod ab humeris suis sursum supra nubes in serenissimo ethere erat; et ab humeris deorsum ad femora sua sub eisdem nubibus in alia quadam candida nube; et a femoribus ad genua sua in terreno aere; et a genibus ad suras suas in terra; et a suris deorsum ad plantas suas in aquis abyssi, ita quod etiam supra abyssum stabat. Et se ad orientem uerterat, ita quod et orientem et austrum inspiciebat.*²⁰⁴

Més endavant afirmarà que aquest home representa Déu,²⁰⁵ de manera que la imatge suggereix la fusió conceptual (prèvia) de la figura de l'Esperit Sant amb la del microcosmos que apareix en dues visions del *LDO*. La mateixa figura de forma humana protagonitza totes les visions del *LVM* i, en funció de la zona de l'univers envers la qual dirigeix el seu esguard, es manifesten unes determinades Virtuts i els Vicis correlatius, tot evocant la simbologia dels punts cardinals que regia la visió del *Sciuias* i que estarà present també en el *LDO*. L'esquema següent [Fig. 6] permet de visualitzar millor la imatge còsmica descrita i comparar-la amb altres representacions de l'univers.

Corporeïtat de Déu	Zones celestes (<i>LVM</i> , I)
[cap, rostre]	<i>summitate nubium celi</i> [cúspide dels núvols del cel]
espatlles	<i>serenissimus ether</i> [èter sereníssim]
malucs	<i>candida nube</i> [núvol blanc]
genolls	<i>terrenus aer</i> [aire atmosfèric]
bessons	<i>terra</i> [terra]
peus	<i>aqua abyssi</i> [aigües de l'abisme]
plantes dels peus	<i>abyssum</i> [abisme]

Fig. 6

²⁰⁴ *LVM*, I, p. 10, l. 4-12: «Vaig veure un home tan alt que tocava la cúspide dels núvols del cel i arribava fins a les profunditats de l'abisme, de manera que les seves espatlles estaven a sobre dels núvols en l'èter sereníssim; de les espatlles fins als malucs estava per sota dels núvols en un altre núvol blanc; dels malucs als genolls, estava en l'aire atmosfèric; dels genolls fins als bessons estava a la terra, i dels bessons en avall, fins a les plantes dels peus, es trobava a les aigües de l'abisme, de tal manera que estava dempeus sobre l'abisme. Estava encarat cap a l'est de manera que mirava cap a l'est i cap al sud».

²⁰⁵ *LVM*, I, XIX, p. 21, l. 373-375: «Vir enim iste tante proceritatis, quod a summitate nubium celi usque in abyssum pertringit, Deum designat».

La descripció de les zones còsmiques mostra que la composició elemental de l'univers conté modificacions rellevants respecte de les altres obres de visions, les quals mantenen una afinitat considerable entre si en aquest punt concret. A més a més, quan Hildegarda tracta en el *LDO* sobre l'univers material, el compara explícitament amb la visió del *Sciuias*, però en cap cas menciona la visió còsmica del *LVM*. Aquest fet denota que l'autora no considerava aquesta visió com una representació de la constitució de l'univers creat, sinó com una visió de la divinitat reflectida a la seva obra. Sorprèn, per exemple, que la zona més perifèrica del cosmos no l'ocupi l'element igni, sinó núvols que suggereixen la impenetrabilitat dels misteris divins, que no es poden contemplar perquè resten ocults al darrera.²⁰⁶ En aquell indret hi hauria, suposadament, el cap de la figura de Déu, i, per tant, les seves principals facultats: saviesa, racionalitat i voluntat. Així mateix, la descripció no suggereix una ordenació concèntrica de les zones elementals, sinó vertical i jeràrquica, en què el punt més alt és ontològicament superior al més baix. La zona més inferior no l'ocupa la terra, sinó l'abisme, indret simbòlic on Déu va enfonsar el diable –una idea, aquesta, que en el *Sciuias* i en el *LDO* es plasma per mitjà del foc negre i del punt cardinal nord, ubicat a la banda dreta de la miniatura del *Sciuias*. També és curiosa la desaparició de la característica zona aquosa i, en canvi, la menció de les «aigües de l'abisme» situades sota (o dins?) la terra. Des del meu punt de vista, la visió còsmica del *LVM* no té un rerefons cosmològic, sinó teològic, ja que tracta de Déu i no de la constitució de l'univers. Escriu Hildegarda:

*Vultus autem eius tanta claritate fulgebat, quod eum ad perfectum intueri non poteram. Ad os quoque eius candida nubes erat, que similitudinem tube habebat et que omnium sonorum uelociter sonantium plena fuit. In quam dum idem uir flatum daret, tres uentos emisit, quorum unus nubem igneam, unus turbidam, unus lucidam super se habebat, ita quod idem uenti easdem nubes sustinebant.*²⁰⁷

En aquest passatge trobem paral·lelismes amb idees i imatges que apareixien en el relat de l'experiència cognoscitiva d'Hildegarda, la qual cosa mostra, un cop més, el

²⁰⁶ Per sobre de les espatlles d'aquell home, no es pot conèixer res: *LVM*, I, XXIV, p. 22-23.

²⁰⁷ *LVM*, I, p. 10, l. 13-20: «El seu rostre brillava amb tanta esplendor que jo no el podia albirar a la perfecció. A la boca tenia un núvol blanc similar a una trompeta, que emetia veloçment els sons que contenia el seu interior. Quan aquell home va bufar, l'aire va emetre tres vents, dels quals un transportava un núvol ardent, l'atre un núvol tempestuós i el tercer un núvol resplendent. De manera que cada vent portava un núvol sobre seu».

vinde de la visió principal del *LVM* amb el coneixement místico-teològic de Déu.²⁰⁸ En particular, al fragment citat hi ha una al·lusió al motiu del *Fiat*: de la boca de la divinitat emergeix la Paraula, representada amb la forma al·legòrica d'una trompeta, prenyada de sons, que crea els vents i transmet la seva força al cosmos, tot aportant dinamisme a l'univers i alè vital a les criatures. El relat al·legòric-visionari parla de tres vents (no de quatre, com seria habitual en l'associació amb els punts cardinals que efectua en el *Sciuias* i en el *LDO*) que transporten tres núvols diferents. A la descripció de la visió, Hildegarda sosté, d'una banda, que una *nube ignea* va romandre a la zona del rostre de Déu, a la part més superior de l'univers –de manera que l'element igni és present sota aquesta forma. D'altra banda, indica que una *nube turbida* i una *nube lucida*, amb els vents respectius, van descendir cap al pit de la figura divina (*pectus eius*).²⁰⁹ En aquells núvols habitaven els benaurats, explica, i també les ànimes dels difunts en espera del judici final, però fonamentalment s'hi manifestaven les Virtuts i els Vicis, que establien una *disputatio* de dimensions còsmiques i mostraven la seva força de persuasió per mitjà de paraules, raonaments i arguments, de manera anàloga a l'*OV* –si bé Diabolus és substituït aquí per les forces malèfiques dels Vicis.

L'element dominant a la visió còsmica del *LVM* és, sens dubte, l'aire, en les seves diverses formes: atmosfèric, el del núvol blanc (que recorda la composició del cercle d'«aire fort, blanc i brillant» del *LDO*),²¹⁰ l'èter *serenissimus* (qualificatiu en què ressona el *purissimus* emprat en el *Sciuias*) i, finalment, l'aire dels núvols situats a la cúspide on el que és visible i cognoscible limita amb el que és invisible i incognoscible. En aquest cosmos ple d'aire, regit per les forces creatives i destructives orientades per la divinitat, hi trobem també algunes idees que aparentment tracten sobre la dinàmica de l'univers: «El foc, el vent i l'aire mouen l'esfera del món»,²¹¹ però només en aparença. Certament, a diferència del *Sciuias* i el *LDO*, en el *LVM* no existeix, crec, un substrat suficientment clar que ens permeti d'articular una explicació coherent de la constitució de l'univers i de la mecànica celeste des de l'àmbit de la filosofia de la natura. I, en aquest sentit, l'obra és notablement diferent del *Sciuias* i, sobretot, del *LDO*.

²⁰⁸ A l'epístola adreçada a Guibert, Hildegarda explica que les paraules procedents de la *uox de caelo* «no són com les paraules que sonen de la boca de l'ésser humà, sinó com la flama que centelleja i com el núvol que mou l'aire pur» (*EPP*, 103r, p. 262, l. 92-95), i en un altre passatge es comparava a ella mateixa amb la «trompeta de la llum vivent» (vegeu *supra*, p. 49, n. 40).

²⁰⁹ Segons l'esquema [Fig. 6] extret de la citació anterior (*supra*, p. 282, n. 204) el pit de l'home quedaria situat entre l'èter sereníssim i el núvol blanc. D'altra banda, no sembla que hi hagi una correspondència entre la *candida nube* i la *nube lucida*.

²¹⁰ Vegeu la caracterització d'aquesta zona còsmica *infra*, p. 409-410.

²¹¹ *LVM*, I, xxxiv, p. 26, l. 543: «Globus mundi igne et uento ac aere agitur».

2.1.4. *Qui prima principia negant*: el conflicte amb el catarisme

L'any 1163 Hildegarda es desplaçava cap a Colònia, un dels nuclis on el catarisme havia emergit amb força, per dur a terme una prèdica pública de refutació profètico-teològica dels postulats «herètics» càtars.²¹² L'epistolari dóna compte d'aquest viatge i d'una versió escrita dels que, suposadament, haurien estat els continguts de la prèdica. En particular, es conserven dues cartes d'Hildegarda sobre aquesta qüestió. La primera²¹³ és (probablement) la resposta a la petició de Felip, decà de la catedral de Colònia, qui va escriure a la *magistra*, en nom de tot el clergat de la ciutat, per demanar-li que els transmetés per escrit el que els havia «dit de viva veu».²¹⁴ La segona carta conservada²¹⁵ va estar motivada per la sol·licitud d'una comunitat de monjos, possiblement de la ciutat de Magúncia, que havien sentit a parlar dels seus escrits sobre els «errors dels càtars».²¹⁶ En el present subapartat realitzaré una anàlisi interpretativa d'aquestes dues cartes, tot posant de relleu el rerefons cosmològic del conflicte teològic amb els càtars, per tal de mostrar que el 1163 és clau no només pel que fa a la seva escriptura (recordem que aquell any finalitza el *LVM* i comença el *LDO*), sinó també en relació amb determinats esdeveniments polític-religiosos. La confrontació pública d'Hildegarda a propòsit dels postulats càtars va incidir notablement en la perspectiva des de la qual va escriure, a partir de 1163, sobre l'univers material i sobre la seva dignitat en tant que creació divina.

La primera carta d'Hildegarda conté una crítica severa dels clergues còmplices del moviment càtar, que aleshores s'havia expandit de manera considerable respecte de la dècada de 1140. En aquell moment ja havia suscitat la reacció del mateix Bernat de Claravall, qui animava a «convèncer» els càtars «no amb les armes, sinó amb els arguments».²¹⁷ En el sermó pronunciat dues dècades més tard que el de Bernat,

²¹² Aquest desplaçament s'inclou en el transcurs del tercer viatge d'Hildegarda, que hauria dut a terme entre 1161 i 1163. Sobre els diversos desplaçaments per predicar vegeu el subapartat 1.2.3 del primer capítol.

²¹³ *EPP*, 15r, p. 34-47; coneguda com «Hildegardis ad pastores ecclesiae». En el manuscrit *R* aquesta carta conté un afegit que Van Acker adjunta a l'edició crítica: *EPP*, 15r, Appendix I, p. 44-46.

²¹⁴ *EPP*, 15, p. 33, l. 20-22: «Rogamus etiam, ut ea que uiua uoce nobis prius dixistis, litteris quoque commendatis et nobis transmitatis». Segons la hipòtesi reconstructiva de Van Acker, la carta 15r (d'Hildegarda) és possiblement la resposta a la 15 (de Felip), i l'intercanvi epistolar entre Hildegarda i Felip hauria tingut lloc «després de 1163 (?)», any en què va realitzar la prèdica a Colònia.

²¹⁵ *EPS*, 169r, p. 378-382; coneguda com «Hildegardis de Catharis».

²¹⁶ *EPS*, 169, p. 377, l. 19-21: «A ueridicis siquidem personis relatum est nobis quod quedam de errore Catharorum scripseritis, quemadmodum illa in uisione secretorum Dei uidistis». Van Acker situa les cartes 169-169r en una data posterior a 1163. A causa de la referència als «escrits» d'Hildegarda sobre els errors dels càtars (la carta 15r possiblement), l'epístola 169r seria en tot cas posterior a la 15r.

²¹⁷ Bernat de Claravall, *Sermones*, 64.8-9, *SBOp*, II, 170-1: «capiantur, dico, non armis, sed argumentis». Beverly M. Kienzle és l'estudiosa que s'ha dedicat més intensament a la recerca i l'anàlisi de l'activitat

Hildegarda hauria posat en pràctica la recomanació del cistercenc, ja que va expressar amb arguments el seu combat contra aquells *errantes homines*.²¹⁸ En adreçar-se als clergues, la *magistra* mostra la discrepància que existeix entre el que Déu i tota la cristiandat esperava d'ells –*pastores ecclesiae*, guies d'ànimes– i la manera com han actuat en realitat. Adverteix la gravíssima decepció que comporta l'actitud i les accions d'aquells que «erren en la fe catòlica»,²¹⁹ i, en fer-ho, Hildegarda es refereix en primer lloc a un determinat sector del clergat, i en segon lloc, al moviment càtar entès com a fenomen social i religiós. La seva dura crítica, però, no pren la forma d'una condemna explícita i, si bé s'adreça sobretot als homes que ostenten alts càrrecs eclesiàstics, la seva prèdica pública cerca tenir també un impacte en la dimensió popular.

Des del punt de vista d'Hildegarda la qüestió càtara assenyala una doble dimensió de crisi en el si de l'Església: institucional i doctrinal.²²⁰ Per aquest motiu, amb humilitat i alhora amb autoritat, s'adreça «als mestres, als doctors i a determinats savis que ostenten les més altes posicions dins l'Església», i explicita la seva postura en relació amb la «divisió de l'Església»,²²¹ una clara al·lusió al cisma que es va iniciar l'any 1159 amb l'elecció de dos pontífex, Alexandre III (candidat de la cúria romana) i Victor IV (candidat de Barba-roja), i on l'autora va prendre partit per la línia ortodoxa. És a dir, Hildegarda fa extensiva la crítica al catarisme a les lluites per secularitzar el poder diví, no només en la dimensió institucional, sinó també doctrinal, ja que la concepció de l'univers material que transmeten –la cosmologia dualista d'arrel maniquea i la cosmologia imperial de la sobirania terrena, respectivament–²²² no

de prèdica i d'exegesi d'Hildegarda. Sobre la qüestió càtara, vegeu especialment Beverly M. Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 246-252; el text de Bernat se cita a la p. 249, n. 19.

²¹⁸ *EPP*, 15r, p. 41, l. 210-212. Cito un passatge més extens: «Errantes homines qui nunc sunt, *nesciunt quid faciunt*, sicut illi qui nos in prioribus temporibus precesserunt»; la cursiva és meua per subratllar una expressió que el personatge d'Anima utilitza en l'*OV* (I), p. 507, l. 52: «O nescio quid faciam») just abans de cometre l'«error» de cedir a la *suggestio diaboli*. Sobre la presència d'un transfons de la qüestió càtara en l'*OV*, vegeu Ulrike Wiethaus, «Cathar Influences in Hildegard of Bingen's Play *Ordo Virtutum*», *American Benedictine Review*, 38 (1987), p. 192-203. La darrera frase posa en relació els càtars amb els seus precedents maniqueus, o com assenyala en un altre passatge, amb els jueus.

²¹⁹ *EPP*, 15r, p. 41, l. 212: «in fide catholica errant».

²²⁰ La concepció que Hildegarda transmet de la crisi de l'Església a la seva època mereix un estudi a part, que prendria com a punt de partida les diverses visions del *Sciuias* cenrades en a figura d'*Ecclesia*.

²²¹ *EPP*, 15r, p. 43-44, l. 274-278; cito un fragment més extens: «Ego autem timida et pauperula per duos annos ualde fatigata sum, ut coram magistris et doctoribus ac ceteris sapientibus in quibusdam maioribus locis, ubi mansio illorum est, uiuente uoce ista proferrem. Sed quia Ecclesia diuisa erat, uocem hanc subtraxit». Opto per traduir *magistri* i *doctores*, de manera literal, per «mestres» i «doctors»; els traductors anglesos, Baird i Ehrman, en una versió més interpretativa, els tradueixen com «magistrates» i «teachers», respectivament (*The Letters of Hildegard of Bingen*, cit., vol. 1, p. 60).

²²² Marta Cristiani sosté que, en analitzar la concepció cristiana del món en el segle XII, cal tenir en compte dos factors històrics: en primer lloc, el Concordat de Worms (1122), en el qual es va posar fi a les lluites entre el papat i l'imperi en relació amb les investidures dels bisbes, i, en segon lloc, la nova gnosi

s'adequa a la concepció «ortodoxa» i veritable. Existeix, afirma Hildegarda, una afinitat entre els interessos dels càtars i els dels prínceps, ja que atempten en contra de la fe catòlica seduïts per les mentides i els errors del diable.²²³

Hildegarda contraposa el sector del clergat que comet greus errors a un altre sector, format per «doctors i savis que es mantenen en la fe catòlica».²²⁴ Així mateix, amonesta els clergues errats tot recordant-los els *plurima magisteria* per mitjà dels quals Abel, Noè i Moisès van contribuir al bon funcionament de l'Església. Aquells, a imitació de la Lluna, el Sol i els *fortes planete*, van obeir la *lex* divina i van posar en ordre la cristiandat.²²⁵ Els clergues favorables al catarisme, en canvi, no són a l'alçada dels seus predecessors: les seves «llengües emmudeixen, i no clamen quan ressona la veu poderosa de la trompeta de Déu, perquè no aprecien la santa racionalitat que, com les estrelles, sosté el circuit de la seva òrbita».²²⁶ Aquells clergues no participen de la racionalitat que ordena l'univers segons la voluntat divina, ni de la ressonància de la veu divina, ja que no difonen correctament la Paraula de Déu, la seva doctrina. Així mateix, no contribueixen tampoc a expandir la seva llum, sinó que escampen la foscor inspirada pel diable.²²⁷ No obstant això, Hildegarda no efectua una condemna, sinó una crida a la conversió, ja que, si aquells clergues ho volen, poden canviar d'elecció:

Dies esse deberetis, sed nox estis. Nam aut nox aut dies eritis. Eligite uobis in qua parte stare uelitis. Vos autem in firmamento iustitie et legis Dei sol et luna et stelle non estis, sed tenebre, in quibus uelut mortui iacetis.²²⁸

Hildegarda se serveix de metàfores basades en la natura per parlar sobre el paper dels clergues, i els demana que siguin dignes difusors de la Paraula de Déu com ho són

maniquea que remet als escrits d'Agustí i que emergeix amb una força renovada amb el moviment càtar. Marta Cristiani, «Introduzione» a Hildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. LXVIII-LXXXV.

²²³ *EPP*, 15r, p. 40, l. 181: «Sed populus iste qui hoc faciet, a diabolo seductus et missus, pallida facie ueniet, et uelut in omni sanctitate se componet ac maioribus secularibus principibus se coniuget».

²²⁴ *EPP*, 15r, p. 41, l. 214-216: «doctores et sapientes, qui tunc in catholica fides persistunt».

²²⁵ *EPP*, 15r, p. 35-36, l. 42-49.

²²⁶ *EPP*, 15r, p. 36, l. 53-55: «Lingue autem uestre mute sunt in clamante uoce canentis tube Domini, sanctam rationalitatem non amantes, que sicut stelle circulum circuitiois habet». La metàfora de la trompeta apareixia a la visió còsmica del *LVM* i, també, a la autorepresentació de la veu profètica d'Hildegarda.

²²⁷ Ho suggereix en diversos passatges: *EPP*, 15r, p. 40, l. 190 i 198. Més avall parla d'«homes errants», de la «seducció de l'error» i la «seducció del diable» (*EPP*, 15r, p. 41, l. 210, 223; p. 42, l. 249), expressions clarament vinculades als judicis equivocats i malintencionats del diable.

²²⁸ *EPP*, 15r, p. 39, l. 154-157: «Hauríeu ser com el dia, però sou com la nit. A través vostre es farà el dia o bé la nit. Escolliu, aleshores, en quina part voleu estar. Vosaltres no sou el Sol ni la Lluna ni les estrelles en el firmament de la llei i la justícia divines. Al contrari, sou la foscor, en la qual mentiu talment com si ja fóssiu morts».

el Sol, la Lluna i la resta de les estrelles. Amb aquesta metàfora assenyala la dignitat que poden assolir si fan correctament la seva tasca pastoral, i alhora vehicula una exaltació de la dignitat de la natura com difusora del poder creatiu de la divinitat. La concepció de l'univers creat és, de fet, la temàtica principal de l'epístola pel que fa al conflicte doctrinal amb el catarisme. A les línies inicials, Hildegarda refereix amb tot profètic la qüestió de l'univers creat, i clama que Déu va ser i és el creador de tot el que existeix, «posseïdor del testimoni dels testimonis en ell mateix», i serà qui tot ho purgarà a la fi dels temps.²²⁹ Seguidament, exposa paral·lelismes entre la constitució física de l'univers i la de l'ésser humà, d'identica dignitat,²³⁰ i sosté que les estrelles semblen racionals i que la Lluna mostra la ciència als humans.²³¹ Aquesta descripció presenta paral·lelismes amb les visions de l'univers que Hildegarda exposa en diversos escrits i, en particular, amb la visió còsmica de la divinitat que presenta en el *LVM*.²³²

El caràcter institucional de la primera epístola d'Hildegarda sobre el catarisme té ple sentit si pensem que el destinatari era un alt càrrec de l'Església: Felip, el decà de la catedral de Colònia, com ja he indicat. En canvi, la segona epístola s'adreça a una comunitat de monjos, i en ella els continguts doctrinals tenen una clara prevalença sobre les qüestions institucionals.²³³ Se centra en la qüestió dels «primers principis», és a dir, els punts fonamentals de la doctrina cristiana. En el passatge següent parla sobre dos d'aquells principis: l'univers creat com a obra de l'artífex diví i la humanitat de Crist, als quals caldria afegir el baptisme. Escriu Hildegarda:

Hi sunt qui prima principia negant, scilicet quod Deus omnia creavit et ea germinando et crescendo procedere iussit. Hi sunt qui dominicum principium negant, scilicet quod ante antiquitatem dierum apparuit, quoniam Verbum Dei homo fieri debuit.²³⁴

²²⁹ *EPP*, 15r, p. 34, l. 2-9; la carta comença amb una citació de l'Apocalipsi (1.4), del qual fa exegesi tant en aquesta carta com també a *EPS*, 169r, p. 382, l. 106-107. Les fonts bíbliques en què es basa per tractar la qüestió càtara són els llibres de Daniel, Isaïes i l'Apocalipsi, que mostren el pes de la concepció escatològica de la natura en la refutació hildegardiana de la cosmovisió càtara.

²³⁰ *EPP*, 15r, p. 34-35, l. 10-28. En l'apèndix afegeix «[...] corpus et anima in una scientia et in una perfectione erunt» (*EPP*, 15r, Appendix I, p. 47, l. 22).

²³¹ *EPP*, 15r, p. 34, l. 15-18. Sobre les estrelles afirma: «Stelle autem, uelut rationales sunt, sic sunt, quia circulum habent, sicut etiam rationalitas multa comprehendit». Com en el *LDO*, sosté que el moviment circular dels astres mostra que la racionalitat suprema ordena l'univers i vehicula coneixement.

²³² Hildegarda estableix un vincle, per exemple, entre l'abisme i els peus: *EPP*, 15r, p. 35, l. 22: «Abyssos uelut pedes qui corpus sustinent»; també a *EPP*, 15r, p. 38, l. 136-138.

²³³ Hi ha, però, alguna menció al *schismata schismatum* (*EPS*, 169r, p. 378, l. 11-12).

²³⁴ *EPS*, 169r, p. 381, l. 83-86: «Ells [els càtars] són els qui neguen els primers principis, és a dir, que Déu va crear totes les coses i que les va organitzar per tal que creixessin i es multipliquessin. Ells són els qui deneguen el principi sobirà, és a dir, que abans de l'inici dels temps la Paraula de Déu va ser constituïda per esdevenir un home».

Al llarg de la carta la referència als càtars és implícita –també a la carta anterior– i el terme tan sols apareix en l’encapçalament, escrit probablement per una mà aliena. Hildegarda els retrata d’una manera particular: diu *qui* són sense emprar la denominació comuna amb què se’ls coneix. Els considera un *immundum et profanum populum, peiores Iudeis* en la seva «ceguesa», i còmplices del diable,²³⁵ motiu pel qual recomana als fidels de totes les condicions socials que expressin el rebuig envers ells per tal que siguin expulsats.²³⁶ A més a més, la caracterització dels càtars s’inscriu també en fragments d’un relat visionari, en el qual l’autora compara els dissidents amb el cranc i l’escorpí, i, fins i tot, els representa en forma de bèsties.²³⁷ En aquesta visió apareix Déu, assegut en un tron des d’on «intueix l’abisme» i «domina el cel sencer»; perquè, malgrat que s’escampi la foscor, per a Hildegarda la llum divina regna pertot.

Com veiem, a Hildegarda no només se li va concedir autoritat en l’àmbit teològic i religiós, sinó que també es va erigir en autoritat amb la seva concepció de la natura. Segons Marta Cristiani, la confrontació de l’autora amb el catarisme, que és «el fons suggestiu de les cosmologies de Chartres, inspirades en la “física de Plató”», resulta fonamental per entendre la cosmogonia exposada a les tres primeres visions del *LDO*.²³⁸ Des del meu punt de vista, no només el *LDO*, sinó el conjunt dels escrits de l’autora posteriors al 1163 estan marcats per la voluntat de refutació de les diverses «heretgies» del seu temps, les quals se servien de la natura per fonamentar la seva particular cosmovisió filosòfica, política i religiosa. A partir d’aleshores, Hildegarda va ser una autoritat en qüestions relatives a la concepció «ortodoxa» de la natura. En conseqüència, si bé des del punt de vista històric es pot considerar que la concepció de la seva natura es troba a remolc de les indagacions filosòfico-científiques de l’època, tanmateix, des de la perspectiva de l’autoritat –entesa en termes de relacions de poder– la concepció d’Hildegarda va gaudir d’un reconeixement i una difusió més amplis.²³⁹ Certament, Hildegarda creia, com indicava anteriorment, que el seu relat inspirat era superior al que podia formular qualsevol *scientia* humana, i, de fet, va aconseguir que els conjunt de la societat li concedís més autoritat que no pas als *magistri* coetanis.

²³⁵ *EPS*, 169r, p. 381-382, l. 86-90, 110-114.

²³⁶ *EPS*, 169r, p. 381-382, l. 105-114.

²³⁷ Per exemple: *EPS*, p. 381, l. 91-100.

²³⁸ Marta Cristiani, «Introduzione», cit., p. LXXI.

²³⁹ Agraïxo a la Dra. Michèle Riot-Sarcey (Université Paris 8) la seva contribució a la reflexió sobre la figura d’Hildegarda des del punt de vista de l’autoritat i el gènere durant les Jornades *Genre et récit. IV Séminaire itinérant du RUSEMEG à Barcelone*, celebrades els dies 5 i 6 de febrer de 2015, a la Facultat de Filologia de la UB, coordinades per la Dra. Marta Segarra i organitzades pel Centre Dona i Literatura.

2.2. Escrits coetanis i posteriors al *LDO*: el període 1163-1179

En aquest apartat analitzaré una selecció dels textos que Hildegada de Bingen va escriure simultàniament al *LDO*, entre 1163 i 1174, i, sobretot, en els darrers anys de la seva vida. En particular, pel que fa a la representació de la natura, els escrits d'aquell període tenen dos aspectes en comú: en primer lloc, el fet que l'autora realitza una viva exaltació de l'univers material en tant que creació divina, i, en segon lloc, que dóna un major pes a l'exegesi en tractar sobre qüestions cosmològiques. Aquesta part del corpus ens situa en una etapa creativa de l'autora que fins ara no ha estat a penes estudiada. A la dècada de 1160, Hildegarda va efectuar diversos desplaçaments amb la finalitat de predicar, tant en l'àmbit monàstic com, probablement, davant d'un públic més ampli. Així mateix, cap a l'any 1165, poc després d'iniciar el *LDO*, va fundar el monestir d'Eibingen, situat al davant de Rupertsberg, a l'altra llera del Rin. En conseqüència, la seva activitat pastoral es va intensificar en aquells anys, tal com posen de manifest, també, els seus escrits. Segons la *VSH*, dues visions poderoses van marcar aquella etapa: a través de la primera, succeïda l'any 1163, Hildegarda afirma que va entendre els passatges inicials del Gènesi i de l'evangeli segons Joan; la segona, ocorreguda l'any 1167, és estretament vinculada a les parts exegetiques del *LDO*.²⁴⁰

En el primer subapartat analitzaré la novena homilia de les *Expositiones euangeliorum*, en la qual el concepte de *rationalitas* permet d'establir un diàleg fructífer amb l'obertura del *LDO* a través del comentari al pròleg de l'evangeli segons Joan. El segon subapartat tractarà sobre els temes de la creació i de les aigües celestes segons les *Solutiones quaestionum xxxviii*, un escrit en forma epistolar datat entre 1176 i 1178, que consisteix en la resposta d'Hildegarda a les preguntes de caire teològic i exegetic formulades pels monjos de Villers. El tercer subapartat recollirà l'anàlisi de les darreres cartes que Hildegarda va enviar poc abans de la seva defunció l'any 1179 a les monges de Rupertsberg. Finalment, analitzaré l'ontologia del so a partir de l'elogi de la música que Hildegarda exposa en l'epístola que va adreçar als prelats de Magúncia vers el 1178. L'exegesi, peça clau de la interpretació hildegardiana de la natura en el període de 1163-1174 i, sobretot a l'etapa de 1174-1179, té com a transfons el debat ideològic i doctrinal amb el catarisme, que passa per defensar una idea de la natura que s'aproxima, paradoxalment, a la concepció entusiasta dels «heretges» platònics –segons els concep l'autora– de Chartres.

²⁴⁰ *VSH*, II, 16, p. 43-44.

2.2.1. La racionalitat creadora a les *Expositiones euangeliorum*

Les *Expositiones euangeliorum*, compostes de 58 homilies sobre diversos perícopes dels evangelis, recullen una mostra representativa de les ensenyances, les prèdiques i l'exegesi d'Hildegarda. La datació de l'obra és una qüestió complexa. Segons Beverly Kienzle, és probable que la confecció de les *EE* es perllongués durant dècades: l'autora en fa referència en el *LVM*,²⁴¹ de manera que abans del 1158 ja les hauria començat a elaborar. És possible, fins i tot, que l'origen de l'obra es remunti força anys enrera, ja que l'activitat exegetica d'Hildegarda es plasma en el *Sciuias* i, a més a més, devia formar part de les seves ocupacions de *magistra* des que va assumir el càrrec l'any 1136. Així mateix, per referències internes del text, la redacció de l'obra segurament es va estendre fins al 1177.²⁴² L'exegesi és, per tant, un aspecte transversal del corpus d'Hildegarda. Tanmateix, al meu entendre, adquireix més presència i aprofundiment en els escrits posteriors a 1163. Per aquest motiu, d'entre els textos del període 1163-1179, considero convenient analitzar primerament els continguts cosmològics de les *EE*.

En termes generals, les homilies d'Hildegarda tenen una gran complexitat, riquesa poètica i profunditat teològica. Trithemius les va qualificar d'«obscures», i afirmava que només eren «intel·ligibles per a fidels erudits».²⁴³ Malgrat la rellevància del fet que Hildegarda és «l'única dona medieval coneguda que va compondre obres sistemàtiques d'exegesi»,²⁴⁴ les *EE* han estat encara poc estudiades per la crítica, si bé cada vegada susciten un major interès arrel dels estudis de Beverly Kienzle, coautora de l'edició crítica de les *EE* i autora d'una monografia centrada en la pràctica exegetica hildegardiana. Aquí tan sols puc abordar una petita part dels continguts de les *EE*, si bé caldria completar, en un estudi ulterior, la concepció dels elements i de la fi dels temps que allí s'exposen. En particular, a les pàgines següents em detindré a analitzar un concepte, la *rationalitas*, i una homilia, la novena, on comenta el pròleg de l'evangeli segons Joan. Elaboraré, per tant, un metacomentari d'aquella homilia, que resulta especialment útil i interessant per esclarir els passatges més densos de la visió

²⁴¹ Vegeu la citació corresponent *supra*, p. 227, n. 5. Les *EE* també es mencionen a *VSH*, II, 12, p. 37, l. 29-32, i es conserven fonamentalment en el manuscrit *R*, f. 434r-461v, així com en una còpia de 1487, custodiada a Londres, British Library, MS Additional 15102, f. 146r-191r.

²⁴² Sobre la datació de l'obra, cal tenir en compte les consideracions cronològiques i textuals de Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 3-4.

²⁴³ Johannes Trithemius, *Catalogus illustrium uirorum*, dins: *Johannes Trithemii Opera Historica*, ed. Marquard Freher (Frankfurt, 1601), Frankfurt: Minerva, 1966, vol. 1, p. 138; «Liber super Euangelios Dominicalibus homelias LVIII composuit ualde obscuras et nisi deuotis eruditibus intelligibiles»; citat a Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 2, n. 4.

²⁴⁴ Beverly Mayne Kienzle i Caroline A. Muessig, «Introduction» a *EE*, p. 137-183; 137.

al·legòrica que obre el *LDO*, i que es complementa amb el comentari explícit al pròleg que apareix a la quarta visió del llibre. La noció que prenc per il·luminar els continguts de les homilies, la *rationalitas*, és clau en el pensament i l'obra d'Hildegarda, i és a les *EE*, juntament amb el *LDO*, on el terme apareix amb més freqüència.²⁴⁵

A la primera visió del *LDO*, com veurem, Hildegarda descriu la imatge trinitària que se li va aparèixer, i reflexiona sobre aquesta particular representació de la divinitat. Allí tracta sobre l'existència de tres persones en Déu i d'una única essència divina, si bé el llenguatge i les imatges que emprava no deixen articular clarament el rerefons teològic que les sustenta. En concret, es palpa una certa ambigüïtat quan la personificació de l'esperit afirma: «jo sóc la racionalitat», ja que la divinitat es caracteritza allí des del punt de vista de la unitat de l'essència divina. En canvi, la novena homilia de les *EE* il·lumina la concepció hildegardiana de la racionalitat increada i creadora des del punt de vista de les tres persones en Déu. Així comenta el pròleg de l'evangeli segons Joan:

*In principio, scilicet in ortu mundi, erat uerbum, id est rationalitas quae est filius. Verbum, quamuis sit principium omnium creaturarum, hic tamen non dicitur principium, sed idem uerbum sonuit principium quod est Fiat.*²⁴⁶

En aquest passatge, on Hildegarda es fa ressò dels comentaris al pròleg d'Agustí d'Hipona i d'Enric d'Auxerre,²⁴⁷ L'autora deixa clar que la racionalitat s'associa amb la Paraula, que és el Fill de Déu. A més a més, afirma que la Paraula no s'identifica amb el principi, malgrat que dóna inici a tot el que existeix, sinó que l'inici és un so: el *Fiat*, una paraula performativa²⁴⁸ que, amb el seu mateix dir-se, crea el món. La temàtica es desplega, tot seguint el relat de l'evangeli, des del punt de vista de la unitat de l'essència divina, i, a continuació, introdueix la qüestió de la distinció entre *rationalitas increata* i *rationalitas creata*, en els termes de Chávez Alvarez.²⁴⁹ Segons Hildegarda:

²⁴⁵ Si cerquem el terme *rationalitas*, juntament amb altres paraules de la mateixa família (i variants de grafia), en el corpus d'Hildegarda segons la base de dades de la LLT-A s'obtenen uns 250 resultats. Si cerquem únicament el termes *rationalitas* i *rationalitas*, se n'obtenen 101: apareix 1 cop a la *Symphonia*, 4 en l'*ESSA*, 8 en el *Sciuias*, 15 en el *LVM*, 19 en l'*Epistolarium*, i 27 a les *EE* i en el *LDO*.

²⁴⁶ *EE*, <9>, p. 209, l. 1-4: «Al principi existia el qui és la Paraula [Jn 1,1], és a dir, en l'origen del món hi havia la racionalitat, que és el Fill. I, malgrat que Paraula és el principi de totes les criatures, tanmateix, la paraula no va sonar en el principi, sinó el *Fiat*».

²⁴⁷ Sobre les fonts de la novena homilia, entre les quals cal comptar també Joan Escot Eriúgena, vegeu l'*Apparatus fontium* de l'edició crítica (*EE*, p. 209-215), així com Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 272-277.

²⁴⁸ Faig us, aquí, d'un terme de la filosofia del llenguatge de J. L. Austin, *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

²⁴⁹ Fabio Chávez Alvarez, «Die brennende Vernunft», cit., p. 135-143.

*Et uerbum, scilicet racionalitas quae est filius, erat apud Deum, quia racionalitas Deus est. Deus autem nec factus nec creatus sed semper est. Racionalitas autem omnia creauit. Et Deus erat uerbum, quia Deus uere rationalis est. Sed in homine et in angelo racionalitas initium habet, in Deo autem initio caret.*²⁵⁰

La racionalitat divina és *increata*, perquè no té un inici, i és eterna com ho és la mateixa divinitat, tal com afirma tot seguit: «La racionalitat i Déu són u i no es poden dividir».²⁵¹ En canvi, la racionalitat dels àngels i la dels humans és *creata* en tant que té un inici temporal. Trobem implícita l'esmentada distinció en altres passatges del corpus d'Hildegarda, i fonamentalment en el *LDO*. Segons el passatge citat, entre Déu i la resta d'éssers,²⁵² espirituals i carnals, existeix una incommensurabilitat que rau en el fet que, mentre que els àngels i els humans són racionals, Déu és la racionalitat suprema.

En el pla de la *racionalitas creata*, tant els àngels com els humans participen, cadascú en el seu nivell ontològic i cognoscitiu, de la racionalitat amb què Déu ordena l'univers i amb què regeix, també, la resta de criatures de la natura.²⁵³ Àngels i humans són racionals, si bé no s'identifiquen amb la racionalitat en ella mateixa. Per aquest motiu el seu acte cognoscitiu és sempre limitat, i té una major o una menor afinitat amb la racionalitat divina segons la seva categoria ontològica. En el cas dels humans, la seva posició ontològica pot oscil·lar dins d'unes coordenades: si l'ànima es deixa guiar per la maldat i els vicis es degrada i esdevé més semblant a les bèsties; en canvi, si l'ànima s'eleva per mitjà de la virtut, adquireix una racionalitat similar a la dels àngels. Tot fent-me ressò de la idea de Ramón Andrés, segons Hildegarda la racionalitat humana es mou en «l'amplitud del límit»,²⁵⁴ un límit cognoscitiu que s'eixampla o s'estreny en funció

²⁵⁰ *EE*, <9>, p. 210-211, l. 4-9: «*La Paraula*, és a dir, la racionalitat, que és el Fill, *estava amb Déu* [Jn 1,1], perquè Déu és la racionalitat. Déu no va ser fet ni creat, sinó que sempre ha existit. La racionalitat, tanmateix, tot ho va crear. *I la Paraula era Déu* [Jn 1,1], perquè Déu és veritablement racional. Si bé en l'ésser humà i en l'àngel la racionalitat té un inici, en Déu no en té». En comentar aquest fragment, Chávez Alvarez assenyala: «Das Verbum ist “rationalitas”, weil Gott selbst “rationalitas” ist; und weil Gott “rationalitas” selbst ist, erzeugt er sein eigenes Verbum, das er selbst ist». Fabio Chávez Alvarez, «*Die brennende Vernunft*», cit., p. 145.

²⁵¹ *EE*, <9>, p. 210, l. 11-12: «Racionalitas et Deus unum sint nec diuisi».

²⁵² Sobre la idea d'incommensurabilitat, vegeu el subapartat 2.1.3 del primer capítol i *infra*, p. 315-317.

²⁵³ Per a Hildegarda, la racionalitat de la qual participa la vida biològica (plantes, metalls, gemmes, animals) és ontològicament inferior a la dels humans; al seu torn, la dels humans és ontològicament inferior a la dels àngels, i la d'aquests a la divinitat. Em sembla rellevant destacar que l'autora considera que les criatures naturals no són irracionals, sinó que participen de la racionalitat amb què Déu va ordenar l'univers creat. Des d'aquest prisma les estudia a la *Physica* (vegeu *supra*, p. 236-242) i les associa amb els vents que influeixen en la conducta humana en el *LDO* (vegeu el subapartat 3.3.2 del quart capítol).

²⁵⁴ Aquesta expressió de gran bellesa i profunditat dóna títol al poemari de Ramón Andrés, *La amplitud del límite*, Barcelona: DVD Ediciones, 2000.

de l'actitud vital del subjecte. D'altra banda, a propòsit dels límits de la *rationalitas creata*, l'autora indica el tema de la *contradictio*, originada per l'àngel caigut:

*Omnia, uidelicet celum, terra et cetera quae in eis sunt, per ipsum facta sunt, in hoc quod Deus dixit Fiat. Et sine ipso, scilicet sine racionalitate, id est sine filio, factum est nichil quod est contradictio. Deus angelum rationalem fecit; sed quod racionalitas Deum in angelo contradixit, ipse non fecit sed fieri permisit.*²⁵⁵

En reflexionar sobre la racionalitat, Hildegarda aborda també el tema del mal i del diable. El diable posseeix una *rationalitas creata* en tant que va ser creat com un àngel, si bé el funcionament d'aquella és disfuncional: el seu raonament no és vertader, sinó *fallax*; el seu ésser no és del tot real, perquè és un *illusor*; el seu discurs no pot ser una afirmació, sinó tan sols una *suggestio*; la seva veu és un *strepitus*;²⁵⁶ i a les *EE* sosté que la *contradictio* és una troballa de la racionalitat del diable. Segons l'autora, el *nichil*²⁵⁷ i la *contradictio* no procedeixen de Déu –u absolut, cercle perfecte, infinit–, sinó que el diable les va «fer», i Déu va permetre la seva existència abans de l'Encarnació del Fill, la racionalitat suprema que va superar tota contradicció.

En un fragment ulterior de l'homilia, Hildegarda continua indagant el significat del fet que «per ell tot ha vingut a l'existència», i associa la divinitat, la racionalitat i la vida que tot ho sosté. Cal observar que, mentre que en el *LDO* pren un major protagonisme la figura de l'Esperit, a les *EE* destaca el paper del Fill: ell és divinitat, racionalitat i també vida, perquè va prendre la forma humana.²⁵⁸ Hildegarda comenta el passatge «en ell hi havia la vida, i la vida era la llum dels homes»²⁵⁹ i reflexiona sobre la dicotomia entre la llum i les tenebres, i sobre el fet que la llum és inextingible, com ho és la vida en Déu, i que és incommensurable respecte de la foscor.²⁶⁰ Déu-Fill és també «la Paraula que opera a través de totes les coses», les quals són «com una roda en la

²⁵⁵ *EE*, <9>, p. 210, l. 13-17: «Per ell tot ha vingut a l'existència, és a dir, el cel, la terra i tot el que allí hi ha, va ser creat quan Déu va pronunciar el *Fiat*. I res no ha vingut sense ell [Jn 1,3], és a dir, sense la racionalitat, que és el Fill, es va fer el no-res, la contradicció. Déu va crear l'àngel racional; tanmateix, quan la racionalitat d'un àngel va contradir Déu, Déu mateix no va fer la contradicció, però va permetre que existís». La meua traducció del present passatge és deutora de l'anglesa: Hildegard of Bingen, *Homilies on the Gospels*, ed. Beverly Mayne Kienzle, Collegeville (MN): Liturgical Press, 2011, p. 56.

²⁵⁶ Prenc aquesta caracterització del Diabolus de l'*OV*; vegeu *supra*, p. 273-274.

²⁵⁷ Hildegarda reflexiona sobre el *nichil*, a partir de Jn 1,4, també a l'*ESSA*, p. 118, l. 250-260.

²⁵⁸ *EE*, <9>, p. 210, l. 23-25.

²⁵⁹ Jn 1,4.

²⁶⁰ Jn 1,5.

llum del foc de l'Esperit Sant». ²⁶¹ La imatge de la roda, que evoca la visió del profeta Ezequiel ²⁶² i simbolitza la vida en moviment, ²⁶³ apareix també en el *LDO* per tracta sobre la indivisibilitat de Déu. La divinitat és com una roda que tot ho comprèn, una acció física i alhora intel·lectual, ²⁶⁴ ja que és el cercle infinitament més perfecte de tots. Déu és com una roda eterna que abraça l'univers, i en la forma circular coincideixen les dues figures: la divina i la còsmica.

La xarxa conceptual que es desenvolupa a la novena homilia es troba imbricada en el parlament de la caritat ²⁶⁵ de la primera visió del *LDO*, i és útil per esclarir quins van ser els referents bíblics de la cosmogonia allí exposada. Tot i que al llarg del corpus de l'autora trobem múltiples reflexions i passatges que tracten sobre la noció de la racionalitat, el seu estatut ontològic és a vegades problemàtic, ja que no sempre la distinció entre *increata* i *creata* és clara, tal com mostra el següent passatge de l'*ESSA*:

Homo namque secundum Deum rationalis est, et rationalitas hominis cum igne in uento sonat. Rationalitas enim magna uis est, ignea et non diuisa; et si non esset ignea, non esset uentosa, et si uentosa non esset, non sonaret. ²⁶⁶

En aquest passatge, Hildegarda caracteritza la *rationalitas creata* com una «força ígnia», «indivisible» i de constitució aèria, de manera que ressona en la veu per mitjà del llenguatge. Una caracterització, aquesta, que recorda la *rationalitas increata*. En conseqüència, si la racionalitat humana ha estat creada a imatge de la divina, la *rationalitas creata* conté un vestigi de la *increata*, participa d'ella sense tenir la mateixa categoria ontològica. Com podem, per tant, aproximar-nos al coneixement del creador? Hildegarda argumenta que, en tant que Déu és indivisible, l'epistemologia mística pot aprehendre de manera més afinada la divinitat i la seva creació. Segons afirma, la racionalitat escolàstica és una forma d'indagació que divideix l'objecte del coneixement, i per tant, el seu procediment no aconsegueix una visió adequada de Déu. L'autora explora una modalitat més perfecta de racionalitat, arrelada a la seva experiència místico-cognoscitiva i conceptualitzada en relació a la racionalitat divina.

²⁶¹ *EE*, <9>, p. 213, l. 79-81: «uerbum per omnia operans»; «ut rota in lumine ignis Sancti Spiritus».

²⁶² *Ez* 1,15-28. Així ho refereix explícitament en un altre passatge: *EE*, <56>, p. 328, l. 11-14.

²⁶³ La idea es mostra a: *EE*, <35>, p. 284, l. 28-29: «nisi rota quae uita est eam circumducat, non uiuit».

²⁶⁴ *LDO*, I, 2, II, l. 17-23.

²⁶⁵ Sobre la racionalitat i la caritat, en parla també a: *EE*, <8>, p. 207-209.

²⁶⁶ *ESSA*, p. 117, l. 227-229: «L'èsser humà és racional a imatge Déu, i la racionalitat humana sona amb el foc en el vent. La racionalitat és, per tant, una força enorme, ígnia i indivisible, i si no fos ígnia, no seria ventosa, i si no fos ventosa, no sonaria».

2.2.2. Teologia de la creació a les *Solutiones quaestionum* XXXVIII

L'any 1175 s'iniciava l'intercanvi epistolar entre Hildegarda i Guibert de Gembloux, qui, uns anys més tard, va adreçar a la *magistra* una carta de part de la comunitat de Villers (a Bèlgica) que contenia un total de 38 preguntes. La redacció de l'epístola d'Hildegarda, coneguda amb el títol *Solutiones quaestionum* XXXVIII, se situa entre el 1176 i el 1179, i es conserva en el «Riesenkodex».²⁶⁷ Els seus destinataris, els monjos cistercencs de l'abadia de Villers, sol·licitaven respostes que tenien relació sobretot amb la interpretació de determinats passatges bíblics. La forma aparentment escolàstica de l'epístola dels cistercencs no ens ha de confondre, ja que ells rebutgen les «respostes humanes» i les complicacions que ofereix la teologia escolàstica (recordem l'opinió de Bernat de Claravall sobre l'actitud cognoscitiva dels *magistri*),²⁶⁸ i, de fet, cerquen «solucions» des de la inspiració divina²⁶⁹ i, en tot cas, en l'àmbit de la teologia monàstica. A propòsit del rerefons d'aquest escrit, Anne Clark assenyala que les *SQ* «exemplifiquen de quina manera el gènere del comentari funciona com un lloc de disputa entre les formes d'interpretació i els individus, grups i institucions que les defensen».²⁷⁰ L'epístola d'Hildegarda inclou comentaris sobre qüestions diverses, que parteixen fonamentalment de l'exegesi de determinats passatges bíblics, la interpretació dels quals els monjos tenen interès en clarificar. Allí es tracta, per exemple, sobre figures, accions i passatges de les sagrades escriptures, i també sobre temàtiques com ara els àngels,²⁷¹ l'ésser humà primigeni²⁷² i la terra.²⁷³ Analitzaré, en particular, les *solutiones* en les quals té més pes el contingut cosmològic: les dues primeres respostes tracten sobre la creació i les aigües supracelestes, respectivament, i la vint-i-setena parla sobre el so i l'harmonia dels elements.

²⁶⁷ R, f. 381v-386r. D'altra banda, es conserven alguns passatges de l'obra en el còdex custodiat a Würzburg, Universitätsbibliothek, M.p.th.q.10, datat de 1417, f. 37r-41v; el manuscrit digitalitzat es pot consultar en línia en accés obert: <http://vb.uni-wuerzburg.de/ub/permalink/mpthq10>. Les *SQ* van tenir una tradició manuscrita molt minsa (Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen*, cit., p. 245), i han estat encara poc estudiades. Citaré l'obra amb l'abreviatura *SQ* a partir de la PL (*Triginta octo quaestionum solutiones*, col. 1037-1054), ja que l'edició crítica a càrrec de Christopher Evans es troba en preparació, tal com assenyala Kienzle: Hildegard of Bingen, *Solutions to Thirty-Eight Questions*, ed. Beverly Mayne Kienzle, col.1. Jenny C. Bledsoe, Collegeville (MN): Liturgical Press, 2014, p. xii.

²⁶⁸ Sobre la confrontació ideològica d'Hildegarda, en qualitat de representant de la teologia monàstica, amb les escoles del seu temps, vegeu la bibliografia referida *supra*, p. 29, n. 53.

²⁶⁹ Així ho indiquen els monjos de Villers a la carta que van adreçar a Hildegarda.

²⁷⁰ Anne Clark Bartlett, «Commentary, Polemic, and Prophecy in Hildegard of Bingen's *Solutiones triginta octo quaestionum*», *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, 23 (1992), p. 153-166; 153-156.

²⁷¹ *SQ*, 8, col. 1043a-c; 21, col. 1046d-1047a. Sobre el llenguatge dels àngels: *SQ*, 14, col. 1045a-b.

²⁷² *SQ*, 3-6, col. 1041a-11042c.

²⁷³ *SQ*, 28, col. 1049d-1050a, on comenta el passatge Gn 2,6.

La primera qüestió que plantegen els monjos de Villers és la paradoxa que s'obté en juxtaposar dos passatges bíblics en els quals es relata, d'una banda, la creació de l'univers d'una sola vegada i, de l'altra, l'activitat creadora de Déu durant sis dies.²⁷⁴ Els monjos formulen la pregunta en els següents termes:

Quomodo intelligendum est quod legitur: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul, cum per sex dies opera sua Deus distribuisse referatur?*²⁷⁵

A la resposta, Hildegarda distingeix entre la substància (*materia*) que Déu va crear d'un cop i de la qual està fet tot el que existeix, i la concreció de «les diverses criatures segons l'espècie de la seva natura» que, en el *Fiat*, van prendre forma a partir d'aquella substància. Per tant, a diferència del *Sciuias*, on parlava d'una *prima mundi materia*,²⁷⁶ a les *SQ* descriu una doble substància originària:

Omnipotens Deus [...] materiam omnium coelestium et terrestrium simul creavit, coelum scilicet, lucidam materiam, et terram, quae turbulenta materia erat. Ista vero lucida materia, de claritate quae aeternitas est, sicut spissa lux fulminabat, quae etiam super turbulenta materia lucebat, ita quod ei adjuncta erat: et istae duae materiae simul creatae sunt, ut unus circulus apparuerint.²⁷⁷

Hildegarda parla aquí d'una substància primordial composta, l'estatut ontològic de la qual resulta problemàtic des del punt de vista de la filosofia natural, si bé resulta entenedor des del punt de vista teològic si apliquem el principi trinitari: la distinció entre substància o essència divina i les persones que la componen com una unitat. Cal destacar una modificació significativa respecte del plantejament cosmològic del *Sciuias*, ja que, mentre que a l'obra de visions la matèria primera era composta pels quatre elements primordials, a les *SQ* Hildegarda indica que la substància primera té una composició dual i, en certa manera, ontològicament heterogènia. És a dir, d'una banda, Hildegarda estableix una neta distinció entre els àmbits celeste i terrestre, i, de l'altra,

²⁷⁴ Sir 18,1 i Gn 1.

²⁷⁵ *SQ*, col. 1040b: «De quina manera s'ha d'entendre el text sagrat *El qui viu eternament ha creat totes les coses alhora* (Sir 18,1), quan a les mateixes Escripures es relata que Déu va executar la seva obra creadora en sis dies (Gn 1)?».

²⁷⁶ Aquesta idea s'analitza en l'apartat 3.1 del segon capítol.

²⁷⁷ *SQ*, col. 1040b: «Déu omnipotent [...] va crear d'una vegada la substància de totes les coses celestes i de les terrestres: és a dir, el cel, matèria resplendent, i la terra, matèria informe. I aquella substància lluminosa, claredat que és eternitat, irradiava llum i lluvia també sobre la matèria informe, i allò al que aquella s'unia era similar. Les dues substàncies van ser creades alhora i van aparèixer en un únic cercle».

sembla que sosté que la composició de la substància dual té una mateixa categoria ontològica. Ara bé, ¿és igualment digna la «matèria resplendent» que forma l'àmbit celeste (i de la qual van sorgir els àngels i els humans), i la «matèria informe» que compona l'àmbit terrestre (i de la qual van ser fetes la resta de les criatures visibles)?²⁷⁸ Les expressions que emprà l'autora suggereixen que l'esquema de comprensió de la Trinitat no és extrapolable a la concepció de la substància dual que forma l'univers, ja que un dels seus components és qualitativament superior a l'altre.

Tot avançant cap a una altra idea del fragment abans citat, segons la interpretació exegetica d'Hildegarda, l'activitat creativa de la divinitat durant els sis dies no es va produir, de fet, en un interval de temps (*nulla mora*). Per a l'autora, tot seguint una tradició exegetica, la denominació de «dia» que apareix en el Gènesi és al·legòrica. En particular, ella afirma que cal entendre-la com a sinònim d'«obra», de tal manera que «sis dies, en efecte, són sis obres».²⁷⁹ Així, les «obres» particulars narrades a les sagrades escriptures existeixen a la presciència divina, en l'eternitat, i Déu les va crear totes a la vegada en el *Fiat*. Per tant, Hildegarda fa concordar els dos passatges bíblics des la perspectiva de l'acte creador únic, i esquiva la contradicció problemàtica quan sosté que cadascun d'aquells passatges fa referència, en realitat, a la diferència radical entre la matèria primordial que mostra la unitat de la creació, i les «obres» concretes que representen la multiplicitat del que Déu va crear, respectivament.

La segona *quaestio* tracta sobre les aigües supracelestes que es refereixen en el Gènesi, una temàtica que havia estat força debatuda. Al segle XII, el nucli de la controvèrsia es troba en el context escolàstic i, en particular, en el marc de la lectura concordista de la *Bíblia* i el *Timaeus*. Així formulen la pregunta els monjos de Villers:

Quid est quod scriptum est: *Divisit Deus aquas, quae erant sub firmamento, ab his quae erant super firmamentum?* Nunquid credendum est materiales aquas super firmamentum esse?²⁸⁰

²⁷⁸ *SQ*, 1, col. 1040b-c.

²⁷⁹ *SQ*, 1, col. 1040c: «Sex enim dies, sex opera sunt». A propòsit del tema de la creació, és interessant una de les respostes d'Hildegarda on aborda la qüestió de la *recta mensura* amb què tot ha estat creat, tant en el cos humà com en l'univers (una temàtica que aborda també en el *LDO*, com veurem). Aquesta «proporció» va ser disposada per la saviesa divina, i regeix l'ésser humà també en el pla moral: així, la supèrbia és, per a l'autora, el rebuig d'atendre's als límits de la *recta mensura* (*SQ*, 26, col. 1049b).

²⁸⁰ *SQ*, 2, col. 1040d: «De quina manera hem d'entendre el següent text de les Escripures: *Déu va fer la volta del firmament i va separar les aigües que hi ha a sota la volta de les que hi ha a sobre* (Gn 1,7)? És que potser hem de creure que existeixen aigües materials a la part superior del firmament?».

En respondre, Hildegarda afirma que les *aquae super firmamentum* (denominades també *superiores aquae*) són «materials», si bé no tenen la mateixa constitució material que les *inferiores aquae*, ja que aquelles es mantenen tal i com van ser creades per Déu. Per tant, existeix una heterogeneïtat ontològica entre elles, que remarca la distinció entre l'àmbit sublunar i el supralunar. Una idea, aquesta, que trobàvem també a les epístoles sobre el catarisme i que, a més a més, presenta ressonàncies de la física aristotèlica. L'autora caracteritza la constitució de les aigües superiors, formades per la humitat i un foc intens, amb l'expressió «més subtils» (*subtiliores*), i la de les inferiors com a «més pesants» (*grossiores*) –que recorden també la caracterització aristotèlica dels elements en funció del seu pes. Segons Hildegarda, les aigües supracelestes no són immaterials, sinó «materials» i «invisibles» (*nostris visibus invisibles existunt*), mentre que les inferiors són «materials» i «visibles». A més a més, les aigües celestes són de naturalesa imperible, com tot el que existeix en l'àmbit celeste, i les terrestres són de naturalesa perible, de la mateixa manera que en elles habiten «éssers infinits de les diverses espècies, que neixen i subsisteixen». Per tots aquests motius, les dues zones aquoses de l'univers són *dissimiles* tant pel que fa a la seva constitució com a les seves funcions –si bé Hildegarda no les arriba a especificar.²⁸¹

En un altra resposta, on tracta sobre la constitució del foc de la Gehenna (un indret infernal que en aquell període es començava a pensar juntament amb la idea del purgatori),²⁸² Hildegarda parla sobre un estatut particular de la matèria: els elements espirituals. A partir de l'esmentada *solutio*, la número 33, és possible inferir que aquest és, precisament, l'estatut de les aigües celestes. Davant la pregunta formulada pels monjos sobre la materialitat o immaterialitat del foc de la Gehenna,²⁸³ Hildegarda sosté que el foc que constitueix aquell indret és netament distint del foc elemental, i que és invisible. L'autora afegeix que l'esmentada distinció s'explica pel fet que el càstig diví

²⁸¹ *SQ*, 2, col. 1040d-1041a; cito el passatge corresponent: «Deus aquas quae super firmamentum erant, ab his quae sub firmamento erant, ideo divisit, ut sicut inferiores aquae terrenis constitutionibus adsunt, ita etiam et superiores aquae superioribus constitutionibus adessent. In aquis enim superioribus nihil est quod crescat aut deficiat, sicut in istis inferioribus aquis, in quibus quidquid vivit, hoc quemadmodum homo crescit et deficit. Sed illae superiores aquae in primo statu suo sicut Deus eas constituit, persistunt, et in circulo suo fluunt, et materiales sunt, non tamen ut aquae inferiores, quoniam multo subtiliores, et nostris visibus omnino invisibiles existunt, quarum humiditate et ignis ibi exstantis calore, desuper firmamentum solidatur, velut corpus per animam subsistit, ne dissolvatur. Aquae vero inferiores istae de sub firmamento grossiores, speculum sunt coelestium luminarium, solis scilicet, lunae et stellarum, quae infinita diversarum specierum animalia continent, quae in eis nascuntur et subsistunt; ideoque officia superiorum et inferiorum aquarum in cunctis dissimilia sunt».

²⁸² *SQ*, 33, col. 1051c-1052a. Sobre la idea del «purgatori», vegeu *supra*, p. 217, n. 344.

²⁸³ *SQ*, 33, col. 1051d-1052a: «Ignis gehennae corporeus est, an incorporeus? Si autem (ut sentiunt multi fideles) corporeus est, nunquid de materia quarta elementorum credendus est?».

no és corporal, sinó espiritual.²⁸⁴ A diferència de l'element material, el foc espiritual no mata; el seu efecte és purificar, ja que procedeix del judici de Déu. Una concepció, aquesta, que ens porta a repensar la caracterització del tercer estadi de la matèria segons el relat del *Sciuias*,²⁸⁵ tot plantejant que podria ser allí on Hildegarda hauria començat a elaborar la seva concepció dels elements espirituals.

Finalment, vull fer referència a una última temàtica cosmològica recollida a les *SQ*. Es tracta de la idea, plasmada a la qüestió número 27, segons la qual «cadascun dels elements té el seu so, segons ha estat constituït per Déu, i tots ells sonen en harmonia, en una unió que és similar al so de la cítara i dels instruments de corda».²⁸⁶ Segons Hildegarda, el so dels elements procedeix de l'«èter superior» (*superioris aether*) i el defineix amb els adjectius *jucundus et gloriosus*, i diu que és «dolç» com ho és la «veu simfònica de l'esperit de l'ésser humà». La idea més rellevant d'aquesta *solutio* és que, segons Hildegarda, de l'esmentada harmonia tan sols participen els elements que componen l'àmbit celeste (*summo coeli*), i no aquells que formen l'àmbit terrestre (*elementorum, quae cum homine commutabantur*). Per tant, trobem aquí, una vegada més, la clara distinció entre el cel i la Terra, el supralunar i el sublunar, de clara tendència aristotèlica. Aquesta modificació substancial és ben patent si la comparem amb la formulació del *Sciuias*: allí parlava sobre l'equilibri dinàmic de la matèria que forma el «món caduc», la qual tendeix sempre a una harmonia que no es produirà fins a la fi dels temps. A les *SQ*, en canvi, l'harmonia existeix ja en el món caduc, si bé és un fenomen que ateny als elements de la zona celeste, i no als de la zona terrestre.

¿Podria haver conegut l'autora, a finals de la seva vida, algun escrit de la tradició aristotèlica que modifiqués la seva concepció ontològica del cosmos? Possiblement sí. Cal assenyalar que, a diferència de la majoria dels textos del seu corpus, Hildegarda presenta a les *SQ* un cosmos ontològicament heterogeni. Aquesta modificació en la seva cosmologia es dona en un moment, a finals de la dècada de 1170, en què la física aristotèlica circulava per l'àmbit escolàstic i es començava a estendre per l'occident llatí. En el cas d'Hildegarda, podem mostrar conceptualment una possible influència dels plantejaments aristotèlics, si bé la influència d'aquesta tradició difícilment es pot demostrar, ja que l'autora no cita les seves fonts de referència i, també, perquè en aquest darrer període creatiu el seus interessos se centren, sobretot, en l'exegesi.

²⁸⁴ *SQ*, 33, col. 1051d-1052a: «Corporales et spiritales poenae aequales non sunt».

²⁸⁵ Vegeu l'apartat 3.3 del primer capítol.

²⁸⁶ *SQ*, 27, col. 1049c-d: «[...] unumquodque elementum, secundum quod constitutum est a Deo, sonum habet, qui omnes sicut sonus chordarum et citharae in unum conjuncti sonant».

2.2.3. La divinitat ígnia a l'*Explanatio symboli sancti Athanasii*

L'any 1179, poc abans de la seva defunció, Hildegarda va adreçar dues epístoles a la comunitat de monges de Rupertsberg. A l'edició crítica a càrrec de Christopher P. Evans, publicada en el volum *Opera minora* del CCCM, aquestes cartes són agrupades en la forma d'un tractat breu que duu per títol *Explanatio symboli sancti Athanasii*,²⁸⁷ ja que en elles Hildegarda comenta el *Credo Atanasià*.²⁸⁸ Tanmateix, un sector de la crítica considera que l'esmentada agrupació no té una base documental sòlida, ja que la confecció d'aquest pseudo-tractat s'hauria realitzat en elaborar el «Riesenkodex»,²⁸⁹ i, en conseqüència, l'estructura unitària del text probablement no l'hauria establert l'autora. Aquesta és la hipòtesi de José Luis Narvaja, curador d'una segona edició dels textos basada també en el «Riesenkodex», qui sosté una distribució de les epístoles que divergeix respecte de l'edició d'Evans.²⁹⁰ Referiré aquest conjunt de cartes com a *ESSA*, tot tenint en compte que el propòsit de la meua anàlisi no són les qüestions relatives a la tradició manuscrita. Per tant, no tractaré sobre l'ordre dels continguts en aquelles cartes, sinó sobre els continguts cosmològics en ells mateixos.

En primer lloc, cal assenyalar que no trobem a l'*ESSA* una descripció innovadora pel que fa a qüestions cosmològiques, i que tampoc no es dona un desenvolupament rellevant d'aspectes concrets de la concepció hildegardiana de l'univers. Sí que hi trobem, en canvi, una visió panoràmica de les temàtiques tractades al llarg del seu corpus –un dels motius pels quals Narvaja designa aquelles cartes el «testament profètic» d'Hildegarda. En particular, a propòsit del tema que ens ocupa, considero que l'*ESSA* és rellevant en tres sentits: en primer lloc, perquè mostra que la representació del

²⁸⁷ Christopher P. Evans, «Introduction» a *ESSA*, p. 101-106. Aquesta edició, seguint el «Riesenkodex», enllaça els continguts de les epístoles sense assenyalar on s'inicia i on acaba cadascuna d'elles.

²⁸⁸ El *Symbolum Athanasianum*, també conegut com *Quicumque* (la paraula inicial del text), és un escrit breu, compost de 40 versos, que s'inicia amb una crida a la professió de la fe catòlica (vv. 1-2), i tracta sobre la Trinitat (vv. 3-26) i l'Encarnació (vv. 27-40). Durant l'edat mitjana, la seva redacció s'atribuïa al bisbe Atanasi d'Alexandria. A l'*ESSA*, Hildegarda encoratja les seves «filles» a ser les *fortissimi milites* de Déu (*ESSA*, p. 111, l. 52-53; una expressió que apareix referida a les Virtuts en l'*OV*, *IV*, p. 519, l. 298) i a perseverar i difondre la fe catòlica. Hildegarda discuteix les tesis d'Ari (256-336), prevere d'Alexandria i oponent d'Atanasi (*ESSA*, p. 115, l. 175; p. 119, l. 290), i parla sobre els infidels, als quals designa *errantes homines* (*ESSA*, p. 113, l. 118), expressió amb què anomena els càtars a l'*EPP*, 15r, p. 41, l. 210. Vegeu Volker Henning Drecoll, «Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition», *Zeitschrift für antikes Christentum*, 11/1 (2007), p. 30-56.

²⁸⁹ R, f. 395v-399v, principal font de transmissió. Així mateix, es conserven fragments del text en dos manuscrits custodiats a Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 881, f. 149v-150v, s. XII; ms. 963, f. 122va-123ra, s. XIII.

²⁹⁰ *Hildegardis Bingensis «Testamentum propheticum». Zwei Briefe aus dem Wiesbadener Riesenkodex*, ed. José Luis Narvaja, Berlin: Akademie, 2014. A diferència de l'edició crítica del CCCM, que agrupa tres cartes, l'edició de Narvaja en recull dues. D'altra banda, a l'edició de la PL (vol. 197, col. 1065b-1082a) s'inclou un paràgraf final (col. 1080d-1082a) que no apareix ni a la d'Evans ni a la de Narvaja.

cosmos va interessar i va ocupar Hildegarda fins al final de la seva vida; en segon lloc, perquè la carta mostra que la concepció de la natura formava part de les ensenyances que la *magistra* volia llegar a les seves *filiae*;²⁹¹ i, en tercer lloc, perquè posa de manifest, un cop més, que les idees cosmològiques i naturalistes es troben estretament lligades amb la resta de facetes del pensament i de l'escriptura de l'autora, com ara la teologia i l'exegesi. Em centraré aquí en l'anàlisi de les dues qüestions comunes entre el *Symbolum Athanasianum*²⁹² i l'*ESSA*, tot ressaltant la concepció d'Hildegarda: la representació de la Trinitat ígnia i la imatge de Crist com a *sol iustitiae*.

Per parlar sobre la Trinitat en l'*ESSA*, constituïda per una «substància» única i tres «persones», Hildegarda pren la terminologia del *SA*, com mostra el fragment següent: «La fe catòlica és que venerem un sol Déu en la Trinitat, i la Trinitat en la unitat; sense confondre les persones ni separar les substàncies».²⁹³ Aquests conceptes apareixen també a les *EE*, segons hem vist, allí on indaga especialment la relació entre la divinitat i la racionalitat tot comentant el pròleg de l'evangeli segons Joan. A diferència de les *EE*, a l'*ESSA* posa l'èmfasi en el vincle entre Déu i el foc, una qüestió que trobem també en el *LVM* i en el *LDO*. Escriu Hildegarda:

Sed Deus ignis est, et in igne hoc flamma latet, et flamma hec in uita mobilis est. In igne autem isto nulla diuisio est, nisi distinctio personarum. [...] [T]ria uocabula in igne isto sunt: flamma namque de igne est, et ignis de flamma coruscat, et non nisi per ualidum uentus mobilis est. Ignis quoque cum flamma ardet, et ardor iste integer ignem et flammam equaliter perfudit et inflat. Et si ardor in igne non esset, ignis non esset, nec tonitrum flamme haberet.²⁹⁴

²⁹¹ En aquest sentit, l'*ESSA* és en certa manera comparable amb l'*HD* d'Herrada, ja que els dos textos recullen l'herència intel·lectual de les respectives *magistrae* a les seves deixebles, i perquè els dos textos contenen referències a la constitució de l'univers. Sobre els plantejaments cosmològics d'Herrada, vegeu el subapartat 2.2.4 del primer capítol.

²⁹² Citaré el text del *Symbolum Athanasianum* per la següent edició: *Symbolum Athanasianum. Símbolo atanasiano*, dins: José Miguel Pero-Sanz Elorza, *El símbolo atanasiano. De la Trinidad a la Encarnación*, ed. bilingüe llatí/cast., Madrid: Palabra, 1998 (1a ed. 1976), p. 15-19; en endavant *SA*.

²⁹³ *SA*, 3, p. 15: «Fides autem catholica haec est: ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes». En l'*Apparatus fontium* de l'*ESSA* (fonamentalment p. 115-127) s'assenyala la correspondència dels passatges del *SA* que cita.

²⁹⁴ *ESSA*, p. 116, l. 206-216: «Però Déu és el foc, i en el foc batega aquesta flama que és mòbil i plena de vida. En aquest foc no hi ha cap divisió, sinó distinció de persones. [...] [H]i ha tres paraules en el foc: la flama, certament, és del foc, i el foc crema de la flama, i només és mòbil per mitjà d'un vent adient. El foc, també, s'encén amb la flama, i aquest ardor amara i fa créixer de la mateixa manera el foc i la flama. I si l'ardor no és en el foc, el foc no existeix, ni tampoc la flama tindrà força».

A les línies citades es reelaboren idees que ressonen en el SA. Si bé, en particular, Hildegarda planteja aquí una metàfora suggeridora, que té com a rerefons la unitat de la Trinitat i que es desenvolupa al llarg de l'*explanatio*. La Trinitat, segons mostra, és similar a l'element igni, en el qual hi ha «foc», la «flama» i la «llum»; totes aquestes paraules formen el foc, ja que si en manca alguna no hi haurà foc, de manera que són indivisibles. En conseqüència, les respectives naturaleses de Déu i del foc són afins, i es tracta des d'aquesta perspectiva la idea de la divinitat ígnia –una concepció absent en el SA. El foc, essència divina, enllaça amb la flama, la qual representa l'acte creador de la vida i del moviment. A propòsit de les persones divines, l'autora sosté que Déu és una substància única que no es divideix «ni en tres modes, ni en tres parts».²⁹⁵ En un altre pas, cita un passatge del SA: «El Fill procedeix només del Pare, i no va ser fet ni creat, sinó engendrat»,²⁹⁶ i compara la no divisibilitat de Déu amb el foc que no es pot separar del Sol.²⁹⁷ Aquest Sol remet a Crist, a través del qual la paraula de Déu s'estén entre els fidels de manera similar a com el foc i la llum es difonen des del Sol cap a tot l'univers. Hildegarda se serveix de la metàfora de la llum per donar forma al seu comentari del SA, tot desplegant un plantejament amb tonalitats de l'emanatisme neoplatònic, que es basa en l'element lumínic –i en l'epístola als prelats de Magúncia, com veurem, amb el so. Per a l'autora, la divinitat és ígnia, i també és aquella vida eterna de la qual sorgeix i es nodreix tot el que existeix.²⁹⁸ El naixement de Crist, el Sol de Justícia, va fer emergir una nova doctrina i la va transmetre als fidels. Així descriu Hildegarda la propagació de la doctrina cristiana per mitjà de l'imaginari conceptual de la llum:

Et idem Sol magnum splendorem per doctrinam suam dedit, in humanitate sua uisus et auditus, quoniam prophete ipsum precucurrerant, quemadmodum quidam planete supra solem sunt; quod Deus preuiderat, quando firmamentum cum omnibus ornamentis suis constituit.²⁹⁹

L'autora no només associa Crist amb el *sol iustitiae*, sinó que el compara també, metafòricament, amb el Sol material que brilla enmig del cel i que, «a través del

²⁹⁵ ESSA, p. 119, l. 299-300; cito un fragment més extens: «[...] unus Deus est, uidelicet increatus et immensus, nec in tres modos nec in tres partes diuisus».

²⁹⁶ SA, 21, p. 17: «Filius a Patre solo est: non factus, nec creatus, sed genitus»; ESSA, p. 122, l. 368-369.

²⁹⁷ ESSA, p. 122, l. 371-372: «[...] ut lumen in sole sine omni separatione est».

²⁹⁸ ESSA, p. 112, l. 82-83: «[...] uita una a seipsa est, a qua omnia uitalia sunt».

²⁹⁹ ESSA, p. 113, l. 123-128: «I aquest Sol va produir un gran resplendor amb la seva doctrina, i la seva humanitat es va veure i es va oir. Els profetes el van precedir de la mateixa manera que a sobre del Sol hi ha determinats planetes segons Déu va preveure quan va fixar el firmament amb tots els seus ornaments».

firmament, il·lumina el món sencer»³⁰⁰ –una idea dotada d’una llarga tradició i que trobem en altres escrits de l’autora. Així mateix, Hildegarda estableix una analogia entre els profetes i els planetes superiors que «sostenen el Sol tot servint-lo»,³⁰¹ i compara la Lluna amb l’Església.³⁰² És a dir, en el passatge de l’*ESSA* on s’inscriu el fragment citat, i de manera anàloga a la cosmovisió del *Sciuias*,³⁰³ Hildegarda estableix uns determinats paral·lelismes entre les figures principals de la religió cristiana i els components de l’univers. Una mica més endavant, afegeix:

Soli uero cum luna et stellis Deus aquam adiunxit, et nubes cum tempestate posuit, quas fulgura perforant et que per sonitum tonitruui interdum scinduntur, ita ut moueantur. [...] Eidem quoque Soli iusticie cum luna et stellis aque assunt, scilicet ut discipulos suos in uniuersum orbem mitteret predicare euangelium omni creature.³⁰⁴

Com observem, l’autora mostra a l’*ESSA* tan sols pinzellades d’una visió del cosmos, ja que la constitució de l’univers no és la temàtica que li interessa desplegar en aquelles cartes. El que sembla comunicar, segons la meua interpretació, és que existeixen uns determinats canals per mitjà dels quals es difon la paraula divina, és a dir, la doctrina cristiana. I, per expressar-ho, utilitza metàfores basades en la natura, d’una banda, perquè considera que l’univers en tant que obra de Déu conté l’expressió de la seva paraula i l’essència del seu misteri, i, de l’altra, perquè troba en la natura el model que, tant les *uirgines* de Rupertsberg com el conjunt dels fidels, han d’aprendre a imitar per tal de dur a terme una tasca pastoral digna del missatge que transmeten. Així, a l’*ESSA*, l’autora dóna la volta –de manera positiva i constructiva– a la crítica que formulava als eclesiàstics favorables al catarisme, segons la qual no estaven a l’alçada de l’univers creat –que menyspreaven– en la propagació de la llum de la doctrina divina, una llum simbòlica que, segons Hildegarda, és tan preuada com la llum visible.

³⁰⁰ *ESSA*, p. 114, l. 140-141: «[...] uelut etiam sol per firmamentum totum mundum illuminat».

³⁰¹ *ESSA*, p. 114, l. 133-134: «[...] uelut planete solem ipsi seruiendo sustentant».

³⁰² *ESSA*, p. 115, l. 163: «[...] Ecclesia ordinata est ut luna cum stellis in firmamento constituta»

³⁰³ A la tercera visió del *Sciuias* es parla també sobre el cicle de transmissió del foc i de la llum que, des del foc brillant es transmet al Sol i des d’allí es distribueix a la Lluna i a les estrelles (vegeu els apartats 1.1 i 2.2 del segon capítol). A diferència del *Sciuias*, a l’*ESSA* no es refereix de manera tan vehement a la necessitat d’amortir la força ignia que emana de l’astre solar. Els planetes superiors, identificats amb els profetes, sostenen aquí el Crist justicier tot servint-lo i acompanyant-lo, i no moderant-lo.

³⁰⁴ *ESSA*, p. 113, l. 128-130; p. 114, l. 151-153: «Déu va afegir l’aigua [a la zona on hi ha] el Sol, la Lluna i les estrelles, i va posar allí també els núvols de tempesta, als quals els rajos travessen i a vegades divideix el tro per tal que es moguin. [...] I les aigües, juntament amb la Lluna i les estrelles, també estan presents en el Sol de Justícia, perquè ell [el Sol-Crist] enviarà els seus deixebles arreu del món a predicar l’evangeli a tota criatura».

2.2.4. Ontologia del so: l'epístola als prelats de Magúncia

Aquest subapartat, que clou el bloc dedicat a l'anàlisi de la temàtica cosmològica en diverses obres del corpus d'Hildegarda, tracta sobre la relació que existeix entre la seva concepció del cant i de la música, i seva visió de Déu, l'univers i l'ésser humà. La principal font d'informació al respecte és la carta que la *magistra* va adreçar als prelats de Magúncia cap al 1178-1179,³⁰⁵ en la qual sol·licitava la retirada de l'interdicte que van promulgar contra la comunitat de Rupertsberg. En fer-ho, Hildegarda recorre, un cop més, a la seva autoritat profètica:

Aspexi etiam aliquid super hoc quod, uobis obediendo, hactenus a cantu diuini officii cessantes, illud tantum legentes remisse celebramus, et audiui uocem a uiuente luce procedentem de diuersis generibus laudum de quibus Dauid in psalmo dicit.³⁰⁶

Segons s'explica a la *VSH*, Hildegarda va donar sepultura en el seu monestir a un *princeps et phylosofus* que havien acollit com a hoste durant anys i que, en opinió dels prelats, no s'havia penedit públicament de l'heretgia comesa.³⁰⁷ Per aquest motiu, van imposar a Hildegarda i a la seva comunitat dues penes: no podien rebre l'eucaristia i no podien cantar durant l'ofici diví. Hildegarda reacciona en contra de l'interdicte i parla sobre la funció del cant i de la música instrumental com a mitjans de salvació de les ànimes. Exposa una queixa sòlida i ben argumentada perquè es veu privada del deure de cantar a la divinitat. Així mateix, adverteix als prelats de la possibilitat que el diable els faci errar en els seus judicis, ja que ell sempre procura silenciar la proclamació de la bellesa divina.³⁰⁸ D'aquesta manera, l'autora inscriu la decisió dels prelats en una dimensió intemporal i els amonesta del perill que suposa participar en l'acte d'arrancar l'ésser humà de l'harmonia en què Déu va crear l'ànima d'Adam.³⁰⁹

³⁰⁵ *EPP*, 23, p. 61-66.

³⁰⁶ *EPP*, 23, p. 62-63, l. 56-59: «Vet aquí, excel·lències, el que Déu m'ha ordenat dir-vos: he vist igualment alguna cosa sobre el fet que, per obeir-vos, hem deixat de cantar durant l'ofici diví i només l'hem llegit en veu baixa. Aleshores he escoltat una veu que procedia de la llum divina i que pronunciava diverses formes de lloança segons el salm de David». Es refereix al passatge de Sl 150, 3-6: «Lloeu-lo al so dels corns, lloeu-lo amb arpes i lires, lloeu-lo amb tambors i danses, lloeu-lo al so de flutes i corda. Lloeu-lo amb címbals sonors, lloeu-lo amb címbals triomfants. Que tot el que respira lloï el Senyor!».

³⁰⁷ Les circumstàncies en què es va escriure aquesta carta s'exposen a: *VSH*, II, XII, 9-23 i també a *EPP*, 23, p. 61, l. 13-19. Sobre aquest «filòsof» i els esdeveniments, vegeu el subapartat 1.2.1 del quart capítol.

³⁰⁸ *EPP*, 23, p. 64, l. 123-125.

³⁰⁹ Sembla ser que els prelats van dictar l'interdicte en absència de l'arquebisbe, Christian de Magúncia, qui posteriorment va retirar-lo. Vegeu *EPP*, 24, p. 66-68 i *EPP*, 24R, p. 68-69.

A la carta, l'autora recupera i desenvolupa una temàtica que havia tractat a la darrera visió-audició del *Sciuias*. És a dir, Hildegarda tracta aquí de nou les idees d'harmonia celeste i de *renouatio* de la condició originària de l'ànima, i parla de la música com a mitjà de salvació i com a instrument de cohesió social. A diferència del *Sciuias* i de l'*OV*, a l'epístola inscriu aquestes idees en un plantejament teòric més elaborat, que ens permet d'entendre aspectes que quedaven desdibuixats en els escrits anteriors. En aquest sentit, cal destacar la formulació elaborada d'una ontologia del so, per mitjà de la qual Hildegarda articula en una unitat de sentit la qualitat sonora de la condició humana, la seva posició en l'univers i la seva possibilitat de ser vehicle de les manifestacions divines a través del cant i de la música. Així, el so estableix un pont que enllaça l'ésser humà, l'univers i la divinitat, i juga un paper fonamental en la realització de la seva interacció mútua, com veurem.

Tot fent-se ressò de la imatge de Déu que transmet l'Antic Testament,³¹⁰ Hildegarda sosté que la veu clamorosa de la divinitat es difon a través de tots els graus de l'ésser. S'estableix així una jerarquia ontològico-musical en la qual el més elevat és d'una bellesa i divinitat superiors, i el que és inferior ho tracta d'imitar en la mesura de les seves pròpies limitacions. La cadena descendent s'estén des de Déu, a qui segueix el cor dels àngels, les virtuts, Adam, els profetes, els savis i els estudiosos, i, finalment, la resta dels humans. Els profetes, en particular, són una baula fonamental en aquesta escala de transmissió, ja que, segons afirma:

Quos, uidelicet sanctos prophetas, studiosi et sapientes imitati, humana et ipsi arte nonnulla organorum genera inuenerunt, ut secundum delectationem anime cantare possent.³¹¹

La veu de Déu ressona a través de l'univers fins a arribar als éssers humans, els quals han de gravar al seu cor les paraules que profereix la divinitat.³¹² Hildegarda afina l'oïda en sentit místic per gravar a la seva ànima el que la Saviesa divina li revela;³¹³ així, l'oïda obre un espai d'interioritat, i aquest escoltar es vincula amb l'intel·lecte,

³¹⁰ Aquests passatges mostren la vessant castigadora de Déu; en canvi, per a Hildegarda la veu divina no fa referència a la idea del càstig, sinó a la de l'harmonia celeste. Té, per tant, un caràcter fonamentalment positiu que distingeix el seu discurs del de la *Bíblia*.

³¹¹ *EPP*, 23, p. 64, l. 95-97: «Amb ells [els instruments], tot seguint l'exemple dels sants profetes, els estudiosos i els savis, es van inventar per mitjà de les pròpies arts humanes alguns tipus d'harmonies per mitjà dels quals les ànimes podrien cantar amb delectació».

³¹² *Sciuias*, III, 13, XVI, p. 634, l. 616-626.

³¹³ *Sciuias*, III, 13, XVI, p. 636, l. 669-671.

com afirma en el *Sciuias*: «I la seva música va venir cap a mi, de manera que la vaig poder comprendre perfectament».³¹⁴ Tanmateix, escoltar no és suficient, sinó que també cal cantar per tal de ser vehicle de la paraula divina i, en conseqüència, fer present la divinitat en el món.³¹⁵ Per aquest motiu, l'autora composà el conjunt de cànctics que recull la *Symphonia* i els interpretava en el seu monestir.

Hildegarda concep la veu humana com una ressonància, és a dir, el resultat d'un so que ha perdut progressivament la seva semblança amb la qualitat sonora de la veu divina. En canvi, quan la veu humana entona cants de lloança a la divinitat, genera un goig espiritual i actualitza en el present la seva condició paradisiàca, una condició més afí a la manera com Déu la va constituir. D'acord amb Rosa Rius, Hildegarda concep el cant i la música instrumental com una ofrena de la divinitat, que té la finalitat de «renovar el so originari i restablir, d'aquesta manera, el seu ordre primigeni».³¹⁶ Així mateix, a través del perfeccionament de la seva veu mitjançant el cant, l'ésser humà perfecciona alhora la seva ciència i la seva racionalitat, dues facultats que es veuen degradades en el recorregut de la cadena ontològica que vincula, en els dos extrems de la mateixa, l'ésser diví amb l'ésser humà. Així, per mitjà del cant de lloances, que actualitza en el present la condició originària de l'ànima, l'ésser humà pot recuperar també aquella ciència i racionalitat més divines que posseïa Adam abans del pecat. En el *Sciuias* utilitza l'expressió *symphonia racionaltatis*,³¹⁷ que expressa de manera encertada la possibilitat d'una harmonització entre la racionalitat humana i les racionalitats que ocupen posicions superiors a l'escala de l'ésser. Escriu Hildegarda:

Quibus cum diligenter intendimus, recolimus qualiter homo uocem uiuentis Spiritus requisiiuit, quam Adam per inobedientiam perdidit, qui ante transgressionem, adhuc innocens, non minimam societatem cum angelicarum laudum uocis habebat [...]. Similitudinem ergo uocis angelice, quam in paradiso habebat, Adam perdidit, et in scientia qua ante peccatum peditus erat, ita obdormiuit.³¹⁸

³¹⁴ *Sciuias*, III, 13, IX, p. 629, l. 456-457: «Et sonus earum ita pertransiuit me, quod eas absque difficultate tarditatis intellexi».

³¹⁵ Així interpreta Hildegarda el passatge bíblic Jm 1,22.

³¹⁶ Rosa Rius Gatell, «Armonías y disonancias en el cosmos de Hildegarda de Bingen», cit., p. 46.

³¹⁷ *Sciuias*, III, 13, XIII, p. 612, l. 504.

³¹⁸ *EPP*, 23, p. 63, l. 65-73: «Si estem atents, recordarem fins a quin punt cerca l'ésser humà la veu de l'esperit de la vida, perduda a causa de la desobediència d'Adam, qui abans de la transgressió, en l'estat d'innocència, tenia una notable participació en el cor dels àngels que entonava lloances a la divinitat [...]. Adam ha perdut, per tant, la similitud amb la veu angèlica que posseïa en el paradís i, com algú que en despertar no sap amb certesa què ha vist mentre somiava, la ciència que posseïa abans de la caiguda s'ha adormit en ell». Aquesta ciència és, en concret, la *scientia Dei*.

Segons Hildegarda, el cant no recrea el record nostàlgic de l'edèn, sinó que implica una *renouatio* entesa com una forma de vida –no com un programa ni com una regla– que l'autora vincula, també, amb la pràctica de la virtut. Aquesta activitat constitueix el que podríem anomenar una praxis simfònica, per la qual l'ésser humà és capaç de generar la «música harmònica»³¹⁹ a partir de la pròpia ànima. Hildegarda afirma que l'«ànima és simfònica»,³²⁰ i a través del concepte de simfonia estableix un afinament de les facultats i les capacitats humanes (veu, racionalitat i ànima) que procuren una vida més divina. D'aquesta manera, després de l'expulsió del paradís, Déu va proveir l'ésser humà d'un seguit de vehicles de transmissió ontològico-musical per tal que pogués restablir la felicitat dels orígens. Els salms formen part d'aquells vehicles de transmissió, segons sosté en el passatge següent:

Vt autem etiam diuine illius dulcedinis et laudationis, qua cum angelis in Deo, priusquam caderet, idem Adam iucundabatur, et non eius in hoc exsilio recordarentur, et ad hec quoque ipsi prouocarentur, idem sancti prophete, eodem spiritu quem acceperant edocti, non solum psalmos et cantica, que ad accendendam audientium deuotionem cantarentur, sed et instrumenta musice artis diuersa, quibus cum multiplicibus sonis proferrentur.³²¹

Els instruments són un altre vehicle de transmissió, i en l'elogi de la música Hildegarda inclou també la interpretació instrumental. De la mateixa manera que la veu connecta el cos i l'ànima, la música instrumental connecta la qualitat sonora i material dels diversos instruments amb els significats espirituals que instrueixen interiorment l'ésser humà.³²² Es tracta d'una idea que es remunta a l'*ethos* grec, i amb la seva teorització Hildegarda segueix, en concret, una tradició denostada per Agustí d'Hipona

³¹⁹ El terme «simfonia» s'utilitzava de manera molt lliure a l'Edat Mitjana. Podia significar «melodia», «harmonia» i també «música» en sentit genèric, tant instrumental com vocal. Vegeu Barbara Newman, «Introduction» a *Symphonia. A Critical Edition*, cit., p. 11-12.

³²⁰ *EPP*, 23, p. 65, l. 141: «symphonialis est anima».

³²¹ *EPP*, 23, p. 63, l. 84-91: «Per tal de no viure en el record del seu desterrament, sinó en el d'aquesta dolçor la lloança divina de la qual Adam gaudia amb els àngels, i per tal d'incitar els fidels envers ella, els sants profetes, ensenyats per l'esperit que havien rebut, no només van compondre els salms i els cànctics que entonaven amb la finalitat d'inflamar la devoció dels oïdors, sinó que també amb la mateixa finalitat van construir els diferents instruments musicals amb què acompanyaven els salms, i que eren dotats de diverses sonoritats».

³²² *EPP*, 23, p. 63, l. 61-65: «In quibus uerbis per exteriora de interioribus instruimur, scilicet quomodo, secundum materialem compositionem uel qualitatem instrumentorum, interioris hominis nostri officia ad Creatoris maxime laudes conuertere et informare debeamus».

que elaborava al·legories al voltant dels instruments mencionats en el salm de David.³²³ L'autora considera que tant la música vocal com la instrumental –les dues pertanyen a la categoria de *musica instrumentalis*–³²⁴ són fonts d'aprenentatge interior i vies d'expressió de l'alegria devota. D'altra banda, totes dues no només s'interpreten amb l'ànima, sinó que també impliquen el cos. La implicació i el gaudi corporal que posa en joc la interpretació musical és una qüestió amb la qual van bregar alguns teòrics cristians, especialment Agustí d'Hipona.³²⁵

Aquesta temàtica havia estat tractada ja a l'antiguitat.³²⁶ Amb la música inaudible de les esferes –una música únicament audible per la raó–, Pitàgores va iniciar una tradició de pensament que escindia el fenomen musical en dues vessants: una realitat numèrica i eterna, i una dedicació manual i temporal. D'una banda, la música, en el seu aspecte matemàtic, es concebia com una ciència abstracta de les proporcions que s'estableixen entre els sons. I, de l'altra, com a execució musical tenia una ínfima consideració intel·lectual i social en tant que pràctica manual. En el cas d'Hildegarda, si bé va participar en alguna mesura d'aquesta escissió comuna, no va menystenir el vessant pràctic. Sovint reflexiona en els seus escrits sobre el sentit espiritual de la música,³²⁷ i en ells elogia també la composició i l'execució musical. En el seu elogi, Hildegarda no renuncia a l'emoció ni a la implicació corporal de la pràctica interpretativa, tal com mostra aquest fragment:

Corpus uero indumentum est anime, que uiuam uocem habet, ideoque decet ut corpus cum anima per uocem Deo laudes decantet.³²⁸

³²³ Agustí d'Hipona, *Enarrationes in Psalmos CI-CL*, 150, 7, ed. E. Dekkers i J. Fraipont, (CCSL, 40), Turnhout: Brepols, 1990 (1a ed. 1956); trad. cast.: San Agustín, *Obras completas XIX-XXII: Escritos homiléticos: Enarraciones sobre los salmos*, ed. Ilatí/cast., ed. Balbino Martín Pérez, intr. José Moran, Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1964-1968. Vegeu Barbara Newman, «Introduction» a *Symphonia. A Critical Edition*, cit., p. 22-23.

³²⁴ En el *De institutione musica* (I, II), Boeci efectua una coneguda distinció entre tres tipus de música qualitativament diferents: *musica mundana* (la música de les esferes; produeix un so que es pot captar racionalment i no pas sensorialment), *musica humana* (referida a l'harmonia del cos i de l'ànima) i *musica instrumentalis* (tant instrumental com vocal, produïda pels humans a imitació de la còsmica). Tal distinció va establir les bases d'una concepció que es va desenvolupar en els segles posteriors.

³²⁵ Agustí d'Hipona, *Confessionum libri XIII*, X, 33; *De musica liber VI*, I, 4, 7.

³²⁶ Sobre la relació entre la música, el cos y el que és diví en les cultures antigues: Ramón Andrés, *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Barcelona: Acantilado, 2008. Sobre la relació entre poesia i música en Hildegarda, vegeu Maria Tabaglio, «Ad caelestem harmoniam». *Poesia e musica in Ildegarda di Bingen*, Verona: Fiorini, 1998.

³²⁷ En l'aspecte teòric o abstracte, Hildegarda no es va dedicar a les especulacions matemàtico-musicals.

³²⁸ *EPP*, 23, p. 64, l. 129-131: «El cos és el vestit de l'ànima que dóna vida a la veu. Per això convé que el cos unit a l'ànima canti de viva veu les lloances a la divinitat». Una comparació de la concepció agustiniana i hildegardiana al voltant del contingut emocional i la implicació corporal de la música, es troba a: Cecilia Panti, «*Verbum cordis e ministerium vocis: il canto emozionale di Agostino e le visioni*

Amb les seves reflexions al voltant de la música, així com amb la composició i la interpretació musical, Hildegarda va participar tant en l'àmbit de la teoria com de la praxis musical. El seu elogi es va separar de l'opinió comuna a l'època, que menystenia la pràctica musical en tant que art manual, i va defensar en el segle XII una concepció de l'art musical que no triomfaria fins al Renaixement. A partir dels salms de David i d'una particular història de la humanitat, Hildegarda sosté que la interpretació dels càntics de lloances és imprescindible per a la salvació de l'ànima. L'ésser humà se situa a la darrera anella d'una cadena ontològico-musical que la divinitat estén des de l'àmbit celeste cap al terrestre. Per mitjà de l'oïda i el cant l'ésser humà pot renovar la seva condició paradisiàca, és a dir, pot adquirir novament la veu, la racionalitat i la ciència que posseïa quan Déu el va crear. El cant de lloances –que, recordem, implica alhora el cos i l'ànima– es concebut com una ressonància de l'harmonia celeste que propicia la presència de la divinitat en el món. Així, mitjançant l'*auditio* i el *canticum laudum*, la humanitat pot participar de l'*armonia mundi*, ja que l'harmonia no és per a Hildegarda una noció únicament intel·ligible, sinó plenament realitzable.

CAPÍTOL IV

L'UNIVERS ELEMENTAL, ESFÈRIC I PLATÒNIC

DEL *LIBER DIVINORUM OPERVM*

1. Del *Sciuias* al *Liber diuinorum operum*: hipòtesis interpretatives

Nolite diabolicas artes sectari nec cetera figmenta quae
homines in humanis contagiis philosophorum paganorum
ac haereticorum sibimetipsis adinuenerunt.¹

Un cop fonamentades, en els capítols precedents, les hipòtesis primera i segona de la recerca, el present capítol reforçarà aquella fonamentació en relació amb el *LDO*, i tractarà d'oferir una base sòlida per poder reflexionar sobre la tercera de les hipòtesis plantejades: la possible influència del *Timaeus* en la transfiguració de la concepció de l'univers que Hildegarda exposa a la darrera obra de visions. El capítol es divideix en tres blocs. En el primer es presentarà el marc històric i biogràfic en què s'inscriurà, tot seguit, una primera exposició de les principals similituds i diferències que existeixen entre el *Sciuias* i el *LDO*. A partir d'una selecció dels temes més rellevants, en el segon bloc s'analitzarà la reelaboració hildegardiana del concepte platònic d'*anima mundi* des del prisma trinitari, i en el tercer bloc s'analitzarà la constitució de l'univers elemental tot tenint en compte el *Sciuias*, el *Timaeus* i el comentari de Calcidi al diàleg de Plató.

En particular, el primer bloc pretén mostrar de quina manera pren forma en els plantejaments cosmològics d'Hildegarda el que anomeno «desenvolupament rupturista» i «evolució en espiral» –tot seguint el mestratge de l'autora en la representació visual de nocions abstractes. Al llarg del bloc aquestes dues expressions es concretaran per mitjà d'un mapa conceptual que conté les línies de continuïtat i de discontinuïtat que es posen de manifest entre el *Sciuias* i el *LDO*, i per mitjà d'una anàlisi comparativa detallada del substrat de filosofia natural en què es fonamenten les dues «visions» còsmiques. Si bé es faran referències puntuals a altres obres del seu corpus, la complexitat d'estrats de l'anàlisi interpretativa i comparativa empresa en aquest capítol exigeix que ens centrem en el *Sciuias* i, sobretot, en el *LDO*. Un passatge del *Sciuias*, citat a l'inici del bloc, apunta quins van ser, segons el meu parer, les mentalitats dissidents que Hildegarda hauria tingut presents en redactar el *LDO*: la concepció càtara i pagana de l'univers. En particular, les pàgines següents pretenen fonamentar que, per tal de refutar els principis cosmològics «pagans», l'autora els havia de conèixer. D'aquí procedeix la hipòtesi que sosté, com veurem, que podem llegir el *LDO* com un «contra-comentari» del *Timaeus*.

¹ *Sciuias*, II, 6, xxvii, p. 256, l. 1073-1075: «No vulgueu seguir les arts diabòliques ni d'altres ficcions que els humans, contagiats pels filòsofs pagans i pels heretges, van forjar per a ells mateixos». Vegeu la citació d'un fragment més ampli *supra*, p. 121, n. 322.

1.1. Continuitats i ruptures en els plantejaments cosmològics

El present apartat reprendrà, en primer lloc, la qüestió de la concepció hildegardiana del coneixement humà,² si bé focalitzada en el discurs «inspirat» i profètic de l'autora com un nivell epistemològic superior de comprensió, dins del pla humà, dels continguts de la *prescientia* divina. En un passatge de la segona visió del *LDO* Hildegarda indica que existeixen diferències entre la imatge de l'univers que allí presenta i la que havia mostrat anteriorment en el *Sciuias*. Tracta de justificar-ho tot afirmant que les dues representacions són complementàries i que amb elles es mostren diferents aspectes de l'univers. Finalment, afegeix que, en definitiva, cap de les imatges que pugui formular l'ésser humà es corresponen amb la veritable figura del món, ja que aquesta només existeix a la presciència divina. Tanmateix, en la «visió» que Déu «revela» a Hildegarda la constitució de l'univers és sorprenentment afí a la concepció platònica; en aquesta paradoxa es troben els orígens de la indagació que planteja el present capítol.

En el segon subapartat, traçaré un repàs crític per la bibliografia complementària a fi de perfilar de quina manera s'hi ha afrontat l'anàlisi comparativa de les visions de l'univers del *Sciuias* i del *LDO*. A excepció de la recerca de Monika Klaes, qui elabora un estudi comparatiu molt interessant sobre les dues visions des del punt de vista de l'evolució dels plantejaments cosmològics,³ la major part de la literatura crítica (Singer, Liebeschütz, Schipperges, entre d'altres) tracta les dues visions com si mostressin una *única* imatge de l'univers. Així, la complementaritat indicada per Hildegarda esdevé una identificació complementària per mitjà d'una anàlisi sistemàtica que, al meu entendre, erra per l'absència d'una base històrico-biogràfica. Finalment, s'assenyalaran de manera esquemàtica els punts en què es fonamenta la meua anàlisi comparativa, és a dir, les característiques de l'univers que es mantenen, amb petites modificacions, entre els plantejaments del *Sciuias* i del *LDO*, i també els canvis substancials respecte de la primera «visió» i els afegits de bell nou en el *LDO*. En aquest sentit, com a idea general, que es matisarà més endavant, mentre que en el *Sciuias* descrivia un univers amb una forta empremta estoica, en el *LDO* exposa una concepció de l'univers que, a més a més de trets estoics, presenta característiques platòniques. Aquesta qüestió s'analitzarà en el segon apartat del present bloc, dedicat a la clarificar la paradoxa abans esmentada.

² Vegeu el subapartat 2.1.3 del primer capítol.

³ Monika Klaes, «Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen», cit. Cal assenyalar que, en aquest estudi minuciós de 1987, entre els textos del corpus d'Hildegarda s'inclou el *BHCC* (actualment considerat un escrit pseudo-hildegardià) i que gairebé no es refereixen altres escrits (*OV*, *LVM*, *EE*, etc.) en els quals l'autora tracta també qüestions cosmològiques.

1.1.1. La incommensurabilitat de la *scientia* i la *prescientia Dei*

Més de dues dècades separen les «visions» de l'univers que Hildegarda exposa en el *Sciuias* i en el *LDO*. L'autora presenta en elles l'univers creat constituït pels quatre elements, els quals conformen les diverses zones còsmiques: sis en el *Sciuias*, set en el *LDO*. També mostra l'univers com una realitat viva i interconnectada, creada per la voluntat divina, a la qual concep com una força invisible que es manifesta en el món a través de les realitats visibles. L'univers material participa, sigui com un *instrumentum*,⁴ sigui com una *rota cum signis suis*,⁵ a la història de la salvació, que Hildegarda relata com una «revelació» i des d'un punt de vista profètic i escatològic. En els aspectes mencionats, les descripcions de l'univers que trobem en el *Sciuias* i en el *LDO* conformen una unitat de sentit. Tanmateix, aquesta unitat és formada per dues representacions de l'univers que no són idèntiques, ja que existeixen també entre elles diferències substancials que, com veurem, l'autora no arriba a clarificar.

Hildegarda relaciona les dues «visions» de l'univers en el relat visionari i en els comentaris de la segona visió del *LDO*.⁶ En particular, en l'intratítol d'un dels comentaris indica que tractarà sobre «per què en el llibre *Sciuias* l'esfera del món fou mostrada o descrita en forma d'ou, i en aquest de manera semblant a una roda».⁷ Amb aquestes paraules es posa en evidència que la mateixa autora és conscient del fet que la descripció de la «forma» de l'univers divergeix en els dos llibres. En conseqüència, manifesta la necessitat de justificar-ho, i ho fa a través d'una explicació, que posa en boca de la *uox de caelo*, en un gest de reafirmació de la pròpia condició «inspirada»:

Sed quod supradictum instrumentum in prioribus uisionibus tuis in figura oui denotatum est, hoc ostendit quod distinctio elementorum in eadem similitudine solummodo significatur, quoniam mundo elementis distincto discretiua forma oui similitudini distinctionis ipsius, qua elementis distinctus est, aliquantum assimilatur; hic autem in rota circuito et recta mensura eorundem elementorum tantum ostenditur.⁸

⁴ *Sciuias*, I, 3, p. 40, l. 41. Sobre l'univers com a instrument de salvació vegeu *supra*, p. 143, n. 8.

⁵ *LDO*, I, 2, p. 59, l. 3-4.

⁶ *LDO*, I, 2, I, p. 59, l. 4-7; II-III, p. 65-66.

⁷ *LDO*, Capitula secundę uisionis primę partis, III, p. 5, l. 8-9: «Quare in libro *Sciuias* spera mundi in figura oui, et in isto in similitudine rote ostensa uel descripta sit».

⁸ *LDO*, I, 2, III, p. 66, l. 1-7: «L'instrument en forma d'ou que se't va manifestar en les teves visions anteriors aparegué així només perquè l'analogia permetia d'expressar millor la distinció dels elements del món. La multiplicitat de les divisions del món, i la distribució dels elements, s'assembla a l'estructura múltiple de l'ou. Aquí [en el *LDO*], en canvi, la imatge de la roda mostra la disposició circular i la correcta proporció dels elements». M'he servit de la trad. cat.: Hildegarda de Bingen, *Llibres de les obres divines*, intr. Rosa Maria Piquer, trad. Isabel Segarra, Barcelona: Proa, 1997, p. 78. Així mateix, la

Segons el passatge citat, Hildegarda considera que la unitat de les visions del *Sciuias* i del *LDO* ve marcada per la referència a la composició quadrielemental de l'univers. És a dir, mentre que en el *Sciuias* tracta sobre la distinció dels elements i, per explicar-la, empra implícitament l'analogia de l'ou còsmic –en la qual les parts de l'ou es corresponen amb cadascun dels elements–, en el *LDO* la imatge de l'univers es presenta amb forma esfèrica per tal de mostrar la circulació i la proporció dels elements. D'aquesta manera, malgrat que l'autora percep una certa diferència entre les dues «visions» de l'univers, planteja la comparació des d'una perspectiva fonamentalment antidialèctica, i cerca deixar fermament fonamentada la similitud i la complementarietat dels seus plantejaments cosmològics. Immediatament després del passatge citat dóna un valor relatiu a les figures oval i esfèrica, en tant que:

[...] cum neutrum ipsorum similitudinem figurę mundi per omnia teneat, quoniam illa undique integra, rotunda et uolubili existente globus aliquis, qui integer et uolubilis existit, formam ipsius in omni parte potius imitatur.⁹

La idea que transmeten les línies citades és que, si Déu i l'ésser humà tenen una capacitat cognoscitiva essencialment diferent, en conseqüència, les imatges de l'univers que tenen la divinitat i l'ésser humà no es corresponen per definició. Es tracta d'un pressupòsit habitual a la història de la filosofia, segons el qual tota representació del món que es pugui fer l'ésser humà és únicament conjectural, una aprehensió limitada de la realitat, en tant que només la divinitat que n'és l'artífex la pot conèixer plenament en l'eternitat.¹⁰ Hildegarda subscriu aquesta concepció i distingeix entre la *prescientia Dei*, entesa com la pura forma del conjunt de la creació que existeix en Déu sense temps ni espai; l'*opus Dei*, és a dir, la realització temporal i espacial del contingut de la *prescientia*; i la *scientia*, la suma de les capacitats per mitjà de les quals l'ésser humà tracta d'entendre el seu creador i l'univers creat.¹¹ És a dir, en el coneixement de l'*opus Dei*, la *scientia* i la *prescientia* no són commensurables, encara que la racionalitat

paràfrasi de l'edició crítica de Dronke i Derolez, i la versió italiana de Pereira d'aquest passatge, de difícil traducció, han estat clau per interpretar-lo. Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. XLII; Hildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 181-183.

⁹ *LDO*, I, 2, III, p. 66, l. 7-11: «[...] cap de les dues [imatges de l'univers] s'assimila per complet a la figura del món, ja que aquesta és sencera, rodona i giratòria, i només una esfera completa i giratòria imitaria la seva forma en totes les seves parts».

¹⁰ A manera d'exemple, vegeu el passatge del *Timeu* de Plató citat *supra*, p. 110, n. 286.

¹¹ Sobre la noció hildegardiana de *scientia*, vegeu el subapartat 2.1.3 del primer capítol.

humana sigui un reflex de la divina.¹² En particular, el vincle que l'autora estableix entre les dues imatges de l'univers en tant que igualment diferents del seu model etern, sembla tenir dues finalitats implícites. En primer lloc impedir, mitjançant els arguments de similitud, complementarietat i incommensurabilitat, que la seva condició de profeta minvés simbòlicament. I, en segon lloc, ampliar la seva descripció de l'univers material i deixar veure als potencials lectors cultes de l'obra que estava informada de les idees cosmològiques comunament acceptades.

Així, és possible que amb els termes en què ho planteja en els passatges citats Hildegarda volgués matisar, amb el llenguatge de què disposava, la contradicció que suposa, com adverteix Rosa Rius, el fet de narrar allò etern –la descripció del món que li ha transmès la «llum vivent» que és Déu– de dues maneres diferents.¹³ Ho podem entendre des d'una altra perspectiva i sostenir que, si considerem que les visions de l'univers van ser –com afirma l'autora– «revelacions» de la divinitat, i en tant que la veritable constitució de l'univers únicament és present a la *prescientia Dei*, la limitada capacitat de l'intel·lecte humà només les pot copsar parcialment. Per aquest motiu la seva aprehensió de la realitat creada es pot desenvolupar i transformar. Des d'aquest punt de vista interpretaré les continuïtats i les ruptures en els plantejaments cosmològics d'Hildegarda: en estreta relació amb la idea d'un aprenentatge continu basat en la lectura, en l'observació de la natura i en una reflexió perllongada sobre la mateixa.

La descripció de l'univers present en el *LDO* té una major extensió i una millor estructuració, la qual cosa manifesta que l'interès de l'autora per l'estudi de la natura va anar en escreix i que segurament va augmentar la seva consulta de fons documentals. Pel que fa als continguts, en el *LDO* la forma de l'univers no és oval sinó esfèrica, es desenvolupa una descripció més precisa de la causa metafísica del moviment còsmic i del seu vincle amb els vents en tant que agents de la mecànica celeste, i s'exposa una elaborada analogia entre l'univers com a *mundus maior* i l'ésser humà com a *mundus minor*, amb motiu de la qual es redefineix el concepte de *sympatheia* còsmica. Els aspectes esmentats mostren el tipus de diferències substancials que presenten les dues concepcions de l'univers d'Hildegarda. No es tracta, però, de dues imatges totalment diferents de l'univers, ja que manifesten també algunes afinitats que l'autora s'esmerça a ressaltar per mitjà dels arguments de la similitud i de la complementarietat.

¹² Utilitzo el concepte d'incommensurable en aquest sentit, no en el que la paraula té en la teoria de conjunts ni a la història de la ciència. Agraïxo aquesta observació al Dr. Manuel Lázaro Pulido.

¹³ Vegeu *supra*, p. 109, n. 282.

1.1.2. De la similitud i la complementarietat a la identificació

Hildegarda emmiralla les dues «visions» de l'univers mitjançant els arguments de similitud i de complementarietat per tal de mostrar diversos aspectes de la comprensió limitada de l'univers que pot adquirir l'ésser humà. D'aquesta manera l'autora cerca també, com ja he indicat, preservar la unitat profètica de la seva obra, així com la *imago mundi* que Déu li hauria «inspirat». Tanmateix, l'anàlisi de les dues representacions del cosmos, entre d'altres motius, em duu a considerar que l'acció unificadora d'Hildegarda no pot ser presa de manera acrítica, sinó que ha de ser objecte d'una anàlisi aprofundida. Segons el meu parer, la representació còsmica en què es ressalten uns determinats aspectes en el *Sciuias* (la constitució elemental) i, anys més tard, d'altres aspectes en el *LDO* (la proporció i el moviment dels elements), no defineix una «visió» única de l'univers. No obstant això, durant gairebé un segle la historiografia no només ha tendit a seguir el plantejament de l'autora, sinó que, fins i tot, per mitjà d'anàlisis sistemàtiques, ha arribat a identificar les «visions» del *Sciuias* i del *LDO* en una única representació de l'univers.¹⁴ És a dir, la majoria dels estudis existents analitzen aquestes descripcions del cosmos sense incidir en el fet que es tracta de dues concepcions diferents de l'univers formulades per una mateixa autora. En aquest sentit, abans de presentar la meua proposta d'anàlisi interpretativa, cal revisar les deficiències i els indicis que trobem en els estudis pel que fa a la distinció entre els plantejaments cosmològics d'Hildegarda.

En primer lloc, apuntaré una observació. Considero que el fet que les continuïtats i les ruptures en els plantejaments cosmològics d'Hildegarda quedin inadvertides, en els estudis sobre la qüestió, és d'una importància anàloga a traçar una única concepció platònica de l'univers a partir de passatges de *La República* i del *Timeu*, ja que obviariem qüestions tan significatives com, per exemple, la diferent concepció de la matèria que mostra en elles i els motius pels quals hi presenta una ordenació planetària diferent. Per referir un exemple del segle XII, és tan significatiu com ho seria no advertir el desenvolupament del concepte d'ànima del món tal i com Guillem de Conches el presenta primerament a la *Philosophia mundi* i anys després en el *Dragmaticon*, tot ometent la incidència de la condemna de Pere Abelard entre la redacció dels dos llibres. De la mateixa manera, els aspectes que diferencien les concepcions de l'univers

¹⁴ És a dir, a la crítica es subratllen més les similituds que no pas les divergències entre els dos plantejaments cosmològics. En termes de Burnett: «The depictions of Hildegard's cosmos in the *Sciuias* and *Liber diuinorum operum* are familiar» (Charles Burnett, «Hildegard of Bingen and the Science of Stars», cit., p. 111-112). Però aquest «aire de família» (en l'expressió de Ludwig Wittgenstein) és tan evident com confús i indeterminat, de manera que cal esclarir quins aspectes romanen i quins s'innoven.

d'Hildegarda no es poden considerar un simple matís, ja que en l'ordre del pensament la seva presència és decisiva per entendre en profunditat el pensament de l'autora. Tot i que aquesta perspectiva interpretativa no s'acostuma a expressar a la literatura crítica, les diverses aportacions que ofereixen sobre la cosmologia d'Hildegarda són, en part, compatibles amb l'estudi que aquí proposo. És més, la interpretació de la cosmologia hildegardiana en clau de desenvolupament rupturista o d'evolució en espiral és possible gràcies als avenços en el pla de la recerca que la crítica ha dut a terme fins al moment, i la present contribució s'hi suma amb l'objectiu de ser millorada en estudis ulteriors.

Una de les primeres aportacions rellevants del segle XX sobre la cosmologia hildegardiana és la de Charles Singer, qui va dedicar dos articles molt suggeridors a les visions de l'univers del *Sciuias* i del *LDO* –malgrat que en elles hi ha, també, notables imprecisions.¹⁵ La seva anàlisi descriptiva i interpretativa no estableix una distinció nítida entre les dues concepcions de l'univers, sinó que presenta una única *imago mundi* construïda a partir de fragments dels dos llibres. Tal concepció mostra una síntesi fictícia, ja que no es correspon efectivament amb cap de les dues concepcions que Hildegarda exposa. Per citar-ne un exemple, Singer indica que els vents s'ubiquen en els quatre punts cardinals en el *Sciuias*, de manera que únicament s'atén al que observa a la miniatura del manuscrit il·luminat i no al text que la descriu –en el qual no apareix l'esmentada ubicació.¹⁶ A més a més, en analitzar la descripció dels vents en el *Sciuias* cita, en canvi, un passatge del *LDO* per completar la seva anàlisi de l'obra, sense donar importància al fet que es tracta d'un llibre diferent.¹⁷ Per tant, l'estudiós interpreta la cosmologia hildegardiana com un tot autoreferencial. Ara bé, un indicatiu favorable que cal tenir en compte és que Singer afegeix que Hildegarda va «modificar» la visió de l'univers del *Sciuias* en el *LDO* «per fer-lo concordar amb les visions acceptades que tracten sobre l'univers com una sèrie d'esferes concèntriques».¹⁸ Però, abans de precisar en quins aspectes cosmològics fa recaure l'esmentada «modificació», cal indicar que l'estudiós analitza fonamentalment les visions de l'univers d'Hildegarda de manera transversal a través de diversos eixos temàtics, entre els quals destaquen les relacions entre la natura i l'antropologia, i la natura i l'escatologia.¹⁹ La seva és, en definitiva, una

¹⁵ Em referiré especialment al segon article, publicat l'any 1928 (Charles Singer, «The Visions of Hildegard of Bingen», cit.), que revisa algunes qüestions respecte el que va publicar al 1917. El repàs per la bibliografia complementària que proposo aquí es complementa amb el de l'apartat 2 de la Introducció.

¹⁶ Vegeu l'anàlisi d'aquesta qüestió en l'apartat 2.3 del segon capítol.

¹⁷ Charles Singer, «The Visions of Hildegard of Bingen», cit., p. 209-210.

¹⁸ *Ibidem*, p. 207, 211-212.

¹⁹ *Ibidem*, p. 205.

anàlisi sistemàtica i sincrònica; la mateixa que van emprendre a les dècades de 1930 i de 1980, respectivament, Hans Liebeschütz i Heinrich Schipperges, les aportacions dels quals considero molt rellevants en aquest camp d'estudi, tot i que no comparteixo la seva perspectiva hermenèutica.

Liebeschütz, a *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, pren com a punt de partida l'«al·legoria» com a procediment discursiu i la «visió» com a font d'aprenentatge (*Lehrvision*) en analitzar de quina manera Hildegarda plasma la natura en els seus escrits.²⁰ L'estudiós emfasitza la qüestió de les fonts primàries, refereix paral·lelismes molt suggeridors i indica possibles deutes conceptuals de la cosmologia hildegardiana –que posteriorment la crítica ha reprès i matisat. Així mateix, identifica la dimensió d'autoformació continuada²¹ i el fet que l'autora va tractar sobre els mateixos problemes que els seus coetanis.²² A més a més, tot fent-se ressò dels estudis de Singer, refereix la transformació de la imatge del microcosmos²³ i empra una metodologia «reconstructiva» a l'anàlisi de la cosmologia hildegardiana. Per tots els aspectes mencionats cal que insisteixi en el valor de les seves aportacions, si bé no puc compartir la concepció implícita que es desprèn de la seva anàlisi sistemàtica, és a dir, la cosmologia d'Hildegarda com una unitat idèntica, perquè crec que una anàlisi d'aquest tipus ha de tenir en compte el factor històric-cronològic tant com el sistemàtic.

Els eixos principals amb què Liebeschütz articula la seva anàlisi són, d'una banda, la relació entre el macrocosmos i el microcosmos –capítol en el qual bàsicament analitza el *LDO*–,²⁴ i de l'altra, la dimensió profètica de la cosmologia.²⁵ Trobem una metodologia analítica anàloga en un volum publicat el 1995 on Heinrich Schipperges presenta una anàlisi sistemàtica i sincrònica revisada, en la qual exposa els temes principals de la cosmologia i de l'antropologia hildegardianes.²⁶ Schipperges tampoc no analitza l'evolució dels plantejaments cosmològics d'Hildegarda, si bé encunya una idea que em sembla imprescindible per poder articular una anàlisi diacrònica i sistemàtica com la que aquí em proposo: l'existència d'un «transfons de filosofia natural» (*naturphilosophischer Hintergrund*) a l'obra d'Hildegarda.²⁷ Així ho exposa en un

²⁰ Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, cit., p. 42-58.

²¹ *Ibidem*, p. 156.

²² *Ibidem*, p. 9.

²³ *Ibidem*, p. 10.

²⁴ *Ibidem*, p. 59-118.

²⁵ *Ibidem*, p. 119-155.

²⁶ Heinrich Schipperges, *Hildegard von Bingen*, Munic: C.H. Beck, 2004 (1a ed. 1995).

²⁷ Heinrich Schipperges, «Kosmologische Aspekte der Lebensordnung», cit., p. 2. Una altra observació al mètode de Schipperges és que, al llarg de l'article, cita expressions extretes del corpus d'Hildegarda sense

article de 1987, publicat juntament amb un magnífic estudi sobre una temàtica pròxima a càrrec de Monika Klaes,²⁸ en el qual sí que es realitza una anàlisi alhora sistemàtica i diacrònica dels plantejaments cosmològics d'Hildegarda. Al meu entendre, l'anàlisi descriptiva, interpretativa i comparativa de Klaes ens situa en la perspectiva de copsar els plantejaments cosmològics de l'autora des de la profunditat que li atorga una reflexió perllongada sobre la natura.²⁹ L'estudiosa planteja amb els següents termes l'articulació entre les visions de l'univers del *Sciuias* i del *LDO*:

So ergibt sich eine große Ähnlichkeit der beiden, aus thematisch ganz verschiedenen und zeitlich weit auseinanderliegenden Werken stammenden Visionen, die zugleich die Möglichkeit eröffnet, nach Veränderungen bzw. Konstanten in Hildegards Kosmosbild und damit nach einer Entwicklung ihres Denkens zu fragen.³⁰

Al llarg de l'article es dedica a concretar aquesta «evolució» per mitjà d'una «cerca dels principis de la constitució i de l'organització» de les representacions del cosmos d'Hildegarda.³¹ Klaes articula la seva anàlisi interpretativa en eixos temàtics que recorden els de Singer, Liebeschütz i Schipperges, però el seu tret diferencial és que realitza en ells una anàlisi comparativa de les dues obres tot partint de l'evolució dels plantejaments cosmològics en elles. L'estudi de Klaes m'interessa, en particular, perquè ressalta dos aspectes. D'una banda, analitza els principis constitutius i organitzatius de l'univers, tot posant en joc la idea del *naturphilosophischer Hintergrund* que albirava Schipperges, que es pot entendre com un substrat cosmològic que dóna uns fonaments naturalistes a l'especulació al·legòrica. D'altra banda, d'entre les fonts filosòfiques de

explicitar la seva procedència; això afecta la seva anàlisi dels continguts. Finalment, cal assenyalar que, en els estudis de Schipperges, l'anàlisi interpretativa de la idea de «natura» és dicotòmica: mentre que en escrits com ara la *Physica* i el *BHCC* interpreta la descripció hildegardiana del món des d'un punt de vista naturalista, en tractar sobre els escrits de visions, identifica l'univers material amb la creació. Segons el meu parer, la transcendència i la immanència inherents a la concepció hildegardiana de la natura són presents, en major o en menor mesura, en tots els seus escrits.

²⁸ Monika Klaes, «Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen», cit.

²⁹ L'any 1977, Kraft va dur a terme una temptativa analítica semblant, si bé, en el seu cas, l'èmfasi se situava en la visió de l'univers del *Sciuias*, de manera que estudiava el *LDO* com una prolongació dels plantejaments cosmològics anteriors, sense realitzar, de fet, una veritable anàlisi comparativa entre les dues obres. Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit.

³⁰ Monika Klaes, «Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen», cit., p. 40: «Existeix una gran similitud entre les dues [representacions], procedents de dues obres de visions temàticament i cronològicament molt diferents, la qual cosa obre la possibilitat de preguntar tant pels canvis com per les constants de la imatge del cosmos d'Hildegarda, i pel desenvolupament del seu pensament».

³¹ *Ibidem*, p. 41. Cito un fragment més ampli: «Der Schwerpunkt dieser Studie liegt auf der genauen Analyse der von Hildegard geschauten Kosmosbilder, wobei es vor allem um eine Suche nach Prinzipien ihrer Gestaltung bzw. Organisation geht».

referència, Monika Klaes no només adverteix la presència de nocions estoiques i neoplatòniques, sinó que considera que les idees platòniques són «idees de formació» (*Ideenlehre*) del pensament de l'autora.³² Sobre les bases establertes per Klaes, el present estudi es proposa aprofundir en una anàlisi d'aquestes característiques i, així mateix, precisar la possible influència de les idees platòniques en el gir conceptual que caracteritza la visió del *LDO* respecte del *Sciuias*.

La dècada de 1990 va ser especialment fructífera per a l'estudi de l'obra d'Hildegarda. Pel que fa als llibres de caràcter més general, cal mencionar el tractament que la cosmologia d'Hildegarda rep a *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687* que Edward Grant va publicar l'any 1994. Grant sosté que la d'Hildegarda és una «cosmologia idiosincràtica», si bé la seva anàlisi es basa exclusivament en l'estudi de Singer. En un parell de pàgines indica que la visió del *Sciuias* és la més «sorprenent» de les dues, i afirma que Hildegarda estava informada d'alguna literatura cosmològica tradicional i que potser coneixia algunes de les noves obres traduïdes, si bé, «no obstant això, les seves visions sobre l'estructura de l'univers eren una excepció».³³ Reconec el mèrit de la menció a Hildegarda en un llibre d'història de la ciència sobre la cosmologia medieval, però també lamento que el judici emès no es fonamenti en una anàlisi acurada dels plantejaments d'Hildegarda. Grant situa la *imago mundi* que descriu l'autora al marge del pensament cosmològic medieval, ja que considera que la primera formulació d'una cosmologia científica a l'edat mitjana va sorgir en el context universitari i que va partir de la física aristotèlica.³⁴ Tanmateix, segons el criteri indicat, no només quedarien fora del domini de la història de la ciència medieval les formulacions cosmològiques de tall platònic i estoic, sinó que, segons un procediment d'argumentació anàleg, la física aristotèlica deixaria de ser científica *per se* amb la teoria heliocèntrica. Totes dues afirmacions semblen incorrectes, ja que les diverses tradicions filosòfiques han estat rellevants en el desenvolupament de la ciència tot al llarg de la història sense que cap d'elles es pugui identificar plenament amb el domini de la ciència pròpiament dit.³⁵

³² *Ibidem*, p. 41-42.

³³ Edward Grant, *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, cit., p. 39-42; 40.

³⁴ *Ibidem*, p. 39.

³⁵ En relació amb l'eterna, i segurament àrida, dialèctica entre platonisme i aristotelisme, subscriu la visió de Klibansky, segons el qual existeix una continuïtat de la presència del platonisme durant l'edat mitjana que no es pot passar per alt, ja que és comunament acceptat que el *Timaeus* va ser el llibre de referència en l'àmbit de la filosofia natural fins a mitjans del segle XII, i que les cosmologies d'inspiració timaica van constituir un punt de partida en la formulació d'una cosmologia científica a la baixa edat mitjana. Vegeu Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, cit., p. 13,

Dos anys després de la publicació del llibre de Grant va veure la llum l'edició crítica del *LDO*, a càrrec de Dronke i Derolez, que va contribuir a renovar les bases a partir de les quals repensar la cosmologia hildegardiana. En particular, cal destacar les hipòtesis de Dronke sobre les fonts de l'antiguitat i de l'edat mitjana que podrien haver inspirat l'autora, així com la interpretació de la cosmologia del *LDO* com un plantejament afí a la filosofia natural del *Timaeus* en la versió de Calçidi.³⁶ L'atenció revisada –encara que mai prou fonamentada– a les fonts literàries, filosòfiques i científiques del pensament hildegardià³⁷ va ressituar algunes de les problemàtiques que Dronke havia tractat en els seus treballs precedents. Així mateix, l'estudi de Derolez i Dronke ha estat clau per orientar l'anàlisi del corpus hildegardià des del punt de vista de la disciplina filosòfica, una tasca que s'ha desenvolupat especialment a partir de l'any 2000, amb una diferència essencial respecte de les contribucions anteriors.

En els darrers anys han vist la llum diversos estudis, sorgits de Tesis doctorals, que analitzen l'obra d'Hildegarda des de l'àmbit de la filosofia, tot enfocant aspectes concrets del seu pensament.³⁸ És a dir, actualment és impensable dur a terme un estudi crític rigorós que vulgui abastar la totalitat del pensament d'Hildegarda, perquè aquest se'ns ha fet massa gran, encara que serà inevitable que, si focalitzem en un aspecte particular (la seva cosmologia, antropologia, ètica o teologia, per citar alguns dels grans temes) en sorgeixin d'altres amb els quals està interrelacionat. D'altra banda, el teixit conceptual que articula el pensament d'Hildegarda és ara més clar, i això facilita l'estudi comparatiu entre les seves idees i les dels seus coetanis. El present treball no analitza les visions de l'univers com si aquesta qüestió s'identifiqués amb la totalitat del pensament d'Hildegarda, sinó com un aspecte concret: es tracta únicament d'indagar la constitució i el funcionament del cosmos que descriu. A partir d'aquí es podrà formular una primera contribució al debat sobre la pertinença i el lloc de la cosmologia d'Hildegarda en el panorama de renovació filosòfico-científica del segle XII.

28, i també Tullio Gregory, «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII», dins: *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del 3° congresso internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento) - 31 agosto - 5 settembre 1964*, Milà: Società editrice Vita e Pensiero, 1966, p. 27-65.

³⁶ Sobre aquesta qüestió vegeu *infra*, p. 332-334.

³⁷ Sobre aquesta qüestió vegeu l'apartat 2.2 del primer capítol.

³⁸ Vegeu les següents referències bibliogràfiques: p. 30, n. 55-57; p. 32, n. 66; p. 56, n. 74.

1.1.3. Una *imago mundi* renovada: desenvolupament i innovació

En relació amb la filosofia natural d'Hildegarda considero que encara no s'ha advertit ni analitzat suficientment la radical novetat que representen els plantejaments cosmològics del *LDO* respecte del *Sciuias*. El desenvolupament que es produeix entre ells, format tant de continuïtats com de ruptures, rarament se situa en un primer pla a la literatura crítica quan es tracta sobre les «visions» de l'univers d'Hildegarda. A excepció de l'estudi de Monika Klaes, crec que, fins i tot quan s'expliciten els indicis d'aquesta transformació, no s'aconsegueix reflectir realment les dimensions de la transfiguració de la imatge de l'univers del *LDO*. En aquest sentit, crec que cal posar l'èmfasi en les idees d'evolució i d'innovació més que no pas en les de continuïtat i permanència. A manera d'exemple reprenc la referència a Singer, qui explicita la renovació de determinats aspectes del *LDO* respecte del *Sciuias*. Els aspectes que menciona són, en particular, l'esfericitat de l'univers, l'arranjament de les zones en funció de la seva densitat, una major exactitud pel que fa a les magnituds i, finalment, el fet que estén la zona de l'aigua fins a la Terra per tal que els dos elements es barregin.³⁹ Malgrat la intuïció primerenca de Singer, considero que les esmentades diferències no són les úniques qüestions, ni tampoc les més profundes, que transfiguren l'univers del *LDO*.

L'anàlisi que desplegaré en els següents blocs del capítol s'articula al voltant d'un total de nou grans aspectes, per mitjà dels quals es podran resseguir tant les línies de continuïtat com les innovacions en els plantejaments cosmològics del *LDO*. En el segon bloc, titulat «La idea de l'*ignea uis* com a *anima mundi*», analitzaré la cosmogonia del *LDO*, en la qual podrem reflexionar sobre una de les divergències substancials entre les dues visions: la diversa caracterització de la «força» (*uis*) i el «poder» (*potestas*) de Déu en relació amb la Creació, i en tant que causa metafísica del moviment celeste. Els altres aspectes que marquen la diferència entre les dues visions, i que tenen a veure amb les idees cosmològiques i antropològiques de l'autora, es posaran de manifest en el tercer bloc, titulat «Forma, composició i dinàmica de l'univers», ja que és allí on es parlarà pròpiament sobre la cosmologia del *LDO*. Enumeraré tot seguit, sintèticament, cadascun dels punts que articularan l'anàlisi comparativa entre el *Sciuias* i el *LDO*.

En primer lloc, la figura de l'univers passa de la forma oval en el *Sciuias* (*instrumentum rotundum secundum similitudinem oui*) a la forma esfèrica (*ut rota*) en el *LDO*. En segon lloc, tot i que es manté la concepció segons la qual l'univers és compost

³⁹ Charles Singer, «The Visions of Hildegard of Bingen», cit., p. 214.

pels quatre elements, les zones còsmiques ja no són sis, sinó set, la seva caracterització canvia en alguns casos i les seves proporcions són més precises. El tercer aspecte a tenir en compte es refereix a la qüestió del moviment: la causa metafísica del moviment celeste ja no és la voluntat de Déu totpoderós, sinó l'acció vivificadora de l'esperit sant, nexa entre Pare i Fill, al qual Hildegarda anomena «caritat» i descriu, segons mostraré, amb una sorprenent afinitat amb l'*anima mundi* de ressonàncies platòniques i estoiques.

En quart lloc, en relació amb la mecànica celeste, cal indicar com n'és de diversa en el *LDO* l'explicació naturalista del doble moviment que té lloc en l'àmbit celeste: Hildegarda vincula els vents que s'encarreguen de la mecànica celeste al poder de la *caritas* divina, causa metafísica que es troba en l'origen del moviment i que manifesta la força de la divinitat a través de les forces vives de l'univers. El cinquè aspecte té a veure amb la interconnexió còsmica: en el *LDO*, aquesta interconnexió es posa de manifest en els influxos que els diversos elements, les ràfegues d'aire i els rajos de les estrelles tenen en els humors corporals, de manera que s'elabora una nova concepció de la *sympatheia* còsmica. El sisè aspecte té relació amb els cossos celestes: l'ordenació dels planetes és la mateixa, però la seva posició a les zones còsmiques varia lleument. D'altra banda, es produeix un canvi substancial en la ubicació de les estrelles: en el *LDO* les estrelles principals se situen a la zona més perifèrica de l'univers, d'acord amb la tradició filosòfico-científica, i la resta se situen en l'èter, mentre que en el *Sciuias* totes les estrelles s'ubicaven en l'èter. En setè lloc, la descripció de la Terra s'amplia: si en el *Sciuias* ocupava poc més d'un paràgraf, en el *LDO* li dedica dues «visions» (igual que succeeix amb els vents): sobre el cicle de la natura i sobre les parts de la Terra.

En el *LDO* Hildegarda desenvolupa una elaborada analogia entre el macrocosmos i el microcosmos, que constitueix el vuitè aspecte a destacar. Així mateix, a partir de les determinades concepcions fisiològiques planteja l'aplicació medicinal de les influències de les forces vives en l'ésser humà, una temàtica desenvolupada a l'obra pseudo-hildegardiana *BHCC*. Finalment, el novè aspecte té a veure amb el vincle de la cosmologia amb la història de la salvació: Hildegarda actualitza el missatge profètic-escològic respecte del *Sciuias*, i posa l'accent en la manifestació de la divinitat en el món entesa com a principi lluminós i vital. En analogia amb els estadis primer i quart de la matèria (segons el *Sciuias*), les «visions» inicial i final del *LDO* tenen un punt en comú: la caritat com l'origen de la vida a la Creació i com l'origen del nou ordre universal que s'esdevindrà a la plenitud dels temps.

Els aspectes fonamentals de l'anàlisi comparativa es recullen tot seguit [Fig. 7].

	<i>Sciuias</i>	<i>Liber diuinorum operum</i>
Figura i constitució de de l'univers	Oval. Sis zones concèntriques formades pels quatre elements. Cosmos ontològicament homogeni.	Esfèrica. Set cercles (esferes?) concèntrics formats pels quatre elements. Cosmos proporcionat i homogeni.
Causa metafísica del moviment celeste Agents de la mecànica celeste	La voluntat i el poder de Déu, creador de l'univers, són l'origen del moviment. El moviment es concep com una dinàmica interna dels elements; ràfegues de vent amb remolins i fenòmens atmosfèrics extrapolats a escala còsmica.	La força ígnia (caritat, racionalitat i vida), que forma part de la divinitat, fa de mediatra entre la Trinitat i el món, genera la vida i el moviment. El moviment es concep en clau física: els vents principals amb els vents col·laterals produeixen el moviment diari, i un vent especial s'encarrega del moviment contrari dels planetes.
La noció de <i>sympatheia</i>	Entesa com a autoregulació: equilibri dinàmic en la distribució de l'escalfor i la humitat en l'univers. L'aire s'estén per tot l'univers i varia en contacte amb els altres elements. L'univers és un medi sonor, i en cada criatura ressona l'harmonia celeste.	Entesa com a interconnexió: influxos dels elements, els vents i les estrelles en els humors i òrgans del cos; tenen un efecte en els humans tant a nivell físic com espiritual. Concepció aritmètica de l'harmonia celeste, vinculada a la proporció.
Ordenació planetària implícita Estrelles La Terra	Terra; Lluna, Mercuri, Venus (zona de l'èter); Sol, Mart, Júpiter i Saturn (foc brillant). Totes les estrelles, de magnituds diverses, situades a la zona de l'èter. Astre tan digne com els altres.	Terra; Lluna, Mercuri, Venus (zona de l'èter); Sol (foc negre); Mart, Júpiter i Saturn (foc brillant). Les setze estrelles principals (estels fixos) situades a la perifèria del cosmos; les estrelles secundàries (de magnituds diverses) en el cercle de l'èter i de l'aire fort, blanc i brillant. Astre digne. Descripció del cicle de la natura i de les zones de la Terra.
Concepció de l'ésser humà	L'ésser humà s'associa amb la Terra. Adam: paradigma de la condició humana; elogi de la racionalitat, la ciència i la veu originals, creació divina que hem d'intentar restituir. Salvació entesa com a <i>renouatio</i> , que cal cercar amb l'exercici de la virtut. Les decisions i accions virtuoses fan present quelcom de diví en el món.	Analogia entre l'univers i l'ésser humà entesos, respectivament, com a macrocosmos i microcosmos. És el centre tant de la creació com de l'univers, i des d'aquesta cruïlla simbòlica fa camí cap a la salvació, tot servint-se dels recursos propis i de la natura. Cal que trobi les subtilitats de cada criatura natural i que sàpiga extreure'n la utilitat per a la salvació.
Estadis de la matèria	Quatre estadis de la matèria que es corresponen amb els moments claus de la història de la salvació. Preeminència del foc en la creació i, juntament amb l'aigua, a la fi dels temps.	Transfons escatològic, polític, moral i espiritual. S'emfatitza l'acció de la caritat tot al llarg de la història de la salvació i en la plenitud dels temps. Preeminència de la força ígnia divina, en la creació i a la fi dels temps.
Tradició filosòfica	Fonamentalment estoica.	Estoica i platònica.

Fig. 7

La transformació de les idees apuntades en l'esquema posa de manifest, com deia, l'interès creixent d'Hildegarda per un estudi més aprofundit de l'ordre i el funcionament de la natura. Així mateix, l'acurada elaboració que assoleix la descripció de l'univers en el *LDO* palesa un grau de complexitat més alt a la seva reflexió sobre els principis metafísics que organitzen la natura, així com una gran riquesa en relació amb la seva observació dels cicles i els processos naturals. Les «visions» del primer llibre del *LDO* presenten una estructuració de més qualitat, mitjançant la qual Hildegarda pot articular un major nombre d'elements en elles, i alhora pot desplegar una varietat d'estratègies conceptuals amb què pot resoldre hàbilment els nusos problemàtics del seu propi discurs. Una d'aquestes estratègies és el passatge citat més amunt, on l'autora assenyala la similitud i la complementarietat de la visió del cosmos del *LDO* i la del *Sciuias*.

Hildegarda es posiciona de manera explícita en un lloc divers, tant pel que fa a la comprensió com al discurs, del dels filòsofs professionals i es desvincula, a causa de la seva condició sexual i de la seva formació institucional, del magisteri escolàstic associat amb el *triuium* i el *quadriuum*.⁴⁰ Recordem que l'autora considera que la filosofia és una «ciència humana» i que, com a tal, és limitada i parcial, així com jeràrquicament inferior a la *scientia Dei*.⁴¹ No obstant això, de l'anàlisi del seu corpus, i del seu ús efectiu de nocions carregades de sentit filosòfic, es desprèn que tenia interès, de fet, per qüestions filosòfiques, encara que fos per matisar-les o rebatre-les des d'una perspectiva hermenèutica pròpia. A més a més, l'autora té en comú amb els *magistri* de l'època, principalment els chartrians, l'empremta de la tradició platònica i la recerca d'una nova manera d'explicar els fenòmens físics.⁴² En el cas dels chartrians, la lectura concordista cerca la compatibilitat entre la *Bíblia* i el *Timaeus*, i si sorgeix una contradicció entre les dues fonts de referència, les tesis físiques de Plató se sobreposen al relat de les sagrades escriptures. Els elements, l'ànima del món, les aigües supracelestes, els planetes i les estrelles són temes fonamentals amb els quals aquella lectura concordista els enfronta. Hildegarda tracta sobre cadascun dels temes, molt discutits en el període; caldrà veure si l'autora cerca, i de quina manera, una triple concordança entre les escriptures, el missatge que li «revela» la *uox de caelo* i els principis de la filosofia natural.

A les descripcions de l'univers material que exposa tant en el *Sciuias* com en el *LDO*, Hildegarda no separa explícitament els agents físics dels metafísics, sinó que

⁴⁰ Vegeu el subapartat 1.1.3 del primer capítol.

⁴¹ Vegeu el subapartat 2.1.3 del primer capítol. En una carta Hildegarda narra una visió en la qual mostra una concepció positiva de la filosofia, creadora de les arts i camí de la fe (*EPP*, 80r, p. 182, l. 27-30).

⁴² Gian Carlo Garfagnini, *Cosmologie medievali*, Torí: Loescher, 1978, p. 95.

enllaça les forces invisibles amb les visibles. És, aquesta, una característica comuna en els discursos de la *philosophia mundi* de l'època, fins i tot en aquells que elaboren un discurs autònom sobre la natura (*secundum physicam*) com els chartrians. En particular, Hildegarda elabora una representació del cosmos que és compatible amb la física (per exemple, quan explica la seva constitució i la mecànica celeste), i que amb la seva presentació profètico-al·legòrica vol anar més enllà de l'àmbit propi de la física. Per a l'autora, l'univers forma part dels *secreta Dei* i aquests «misteris» són inaprehensibles per a les ciències humanes, ja que «tot el que té inici vacil·la a causa del terror i no pot copsar els secrets de Déu amb una ciència plena».⁴³ Cal assenyalar que, malgrat que la seva concepció de les ciències humanes no és optimista, aquest no és un motiu suficient per fonamentar que Hildegarda renuncia a elles i, per tant, a una anàlisi autònoma sobre la natura. I, de fet, això queda plenament refutat si tenim en compte que Hildegarda es va servir d'un registre discursiu plenament naturalista quan va escriure la *Physica*.

El nucli de la qüestió no és que Hildegarda rebutgi l'ús de les ciències humanes, sinó la posició precisa que els atorga en l'escala del coneixement. Segons ella, l'ésser humà es pot nodrir de les ciències humanes, perquè són útils i beneficioses. Tanmateix, l'autora adverteix que aquelles ciències són limitades i que ocupen un lloc ben diferent del que els concedeixen alguns *magistri*: ni la filosofia ni la física han de situar-se a la cúspide de l'escala del coneixement, sinó que en aquell punt àlgid s'hi ha de col·locar, en tot cas, la *scientia Dei*. A més a més, si bé els chartrians fan valer els principis de la física del *Timaeus* per sobre dels continguts de les sagrades escriptures, per a Hildegarda, la *scientia* mai no pot tenir un valor superior a la paraula de Déu, perquè aquesta és manifestació més afí a la *prescientia*. Com veiem, la relació d'Hildegarda amb els pensadors coetanis i, en particular, amb els de Chartres, no és fàcil de cartografiar. A la literatura crítica s'apunta, però, una postura força favorable a aquesta connexió, encara que, fins a on conec, no s'ha arribat mai a fonamentat per mitjà d'una anàlisi detallada.⁴⁴ Com argumentaré en l'apartat següent, considero que les connexions que hi pugui haver entre els seus respectius pensaments es basen, sobretot, en una font comuna: el *Timaeus*, és a dir, la traducció llatina i el comentari de Calcidi al *Timeu* de Plató.

⁴³ *LDO*, III, 5, I, p. 406, l. 27-29: «[...] unumquoque quod initium habet ambiguum in terroribus est nec secreta Dei in plena scientia capere potest». Vegeu el subapartat 2.1.3 del primer capítol.

⁴⁴ Vegeu, per exemple, Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, cit., p. 340-344; Constant Mews, «Hildegard and the Schools», cit.

1.2. El *Liber diuinorum operum*, un «contra-comentari» del *Timaeus*

Aspectes clau del *LDO* mostren que els arguments de similitud i de complementarietat del quals es va valer Hildegarda per articular les visions de l'univers del *Sciuias* i del *LDO* són insuficients. Certament, segons he argumentat, no és possible explicar del tot la *imago mundi* que es presenta en el *LDO* si tenim únicament com a base l'afinitat que manté amb la descripció del *Sciuias*, ja que a més a més de petits matisos, existeix sobretot un canvi radical de concepció entre ambdues dues. Com hem vist en el tercer capítol, algunes de les modificacions que trobem entre els dos llibres de visions es palesen en diversos escrits del període comprès entre 1151 i 1163; en conseqüència, cal que ens preguntem quan es va produir, de fet, aquell canvi fonamental. Hauria estat abans d'escriure el *LDO*? Probablement, perquè si ho plasma allí, la modificació es va produir abans. Sorgeix aleshores la pregunta sobre quins van ser els factors del canvi, i hem de remetre novament a l'aspecte històrico-biogràfic. Indagaré, en particular, la possible influència del *Timaeus* com a causa externa que va motivar el canvi fonamental en els plantejaments cosmològics d'Hildegarda. Això no vol dir que l'autora acceptés la cosmologia platònica, sinó que se'n va servir per expressar la seva pròpia concepció de l'univers creat. Des d'aquesta perspectiva arrenjlerò el *LDO* entre els comentaris al *Timaeus* del segle XII, encara que no es tracti, certament, d'un comentari explícit a l'obra platònica, sinó d'un «contra-comentari» implícit, és a dir, un escrit que explora des de dins les tesis físiques platòniques per rebatre-les. Hildegarda combat, des de l'interior mateix d'una cosmovisió, la concepció pagana de l'univers material, una concepció que en aquell període s'associava directament amb el platonisme, i que va ser, juntament amb la concepció càtara, considerada «herètica».⁴⁵ Segons veurem, la filosofia platònica estudiada a les escoles catedralícies a mitjan de segle va ser un interlocutora implícita rellevant d'Hildegarda en escriure el *LDO*. A fi de fonamentar la tercera hipòtesi del treball, dedicaré un subapartat a cadascuna de les qüestions següents. En primer lloc, contextualitzaré la hipòtesi segons la qual les teories del *Timaeus* van motivar el canvi essencial a la concepció de l'univers hildegardiana. En segon lloc, traçaré un recorregut per les fonts de la literatura timaica a fi de situar-hi els plantejaments cosmològics del *LDO*. Finalment, introduiré els conceptes clau que fonamenten la lectura interpretativa del *LDO* com un contra-comentari implícit al *Timaeus*, i que l'acosten i alhora el distancien d'altres escrits filosòfics de l'època.

⁴⁵ En el *Sciuias* vincula tant el catarisme com el paganisme amb l'heretgia: p. 313, n. 1.

1.2.1 Del *philosophus* a la *philosophia mundi*?

Segons s'exposa a la *VSH* i en l'*Epistolarium*, Hildegarda va acollir peregrins i algunes personalitats en el monestir de Rupertsberg. Entre aquestes presències, destaca la d'un filòsof al voltant del qual es va produir un episodi rellevant i controvertit en la vida de l'autora.⁴⁶ La identitat d'aquell «filòsof honorat per les seves riqueses» (*philosophus de diuitiis honoratus*) i «de nom tan elevat» (*tantus princeps in nomine*),⁴⁷ a qui les monges anomenaven *pater*, no és desvelada per Monika Klaes a la introducció de l'edició crítica, si bé en un estudi de Tilo Altenburg aquell personatge s'identifica amb el comte (*Rheingraf*) Embricho I.⁴⁸ En un fragment autobiogràfic, Hildegarda afirma:

«Quidam phylosofus de diuitiis honoratus, cum de his que uideram diu dubitasset, tandem ad nos uenit et locum nostrum edificiiis, allodiis et aliis necessariis ualde ornauit, unde anima mea exhilarata fuit, quia Deus in obliuionem nos non adduxit. Acri enim scrutacione sed sapienti exquisiuit, que essent uel unde uisionis huius scripta, donec diuina inspiratione pleniter credidit [...] Hic etiam qui tantus princeps in nomine suo fuit petiit, ut apud nos sepeliretur, et ita factum est».⁴⁹

Aquell home noble, «filòsof» i «savi»,⁵⁰ havia aportat béns materials al monestir i mantingut una relació intel·lectual amb la *magistra*, centrada en dos aspectes: el fenomen visionari i l'anàlisi dels seus escrits. La controvèrsia que indicava es va produir amb la institució eclesiàstica i el motiu principal va ser que Hildegarda havia donat sepultura a un home que havia estat considerat «heretge». Tot i que ella insistia en què «Déu havia sufocat la injustícia en el seu cor»⁵¹ i que «va ser enterrat sense contradicció»,⁵² els prelats de Magúncia van emetre un interdicte contra el cenobi d'Hildegarda. ¿Quin tipus de dissident va ser aquest personatge? Es coneix un Embric

⁴⁶ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 9-23. Sobre aquest episodi, vegeu també el subapartat 1.2.1 del quart capítol.

⁴⁷ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 22. Prenc aquesta expressió de la trad. cast.: *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. Victoria Cirlot, Madrid: Siruela, 2001 (1a ed. 1997), p. 63.

⁴⁸ Tilo Altenburg, *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen*, cit., p. 125-132.

⁴⁹ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 9-15, 22-23: «Un filòsof, honorat per les seves riqueses, havia dubtat durant molt de temps de les meves visions. Això no obstant, ens va venir a visitar i va adornar la nostra llar amb edificis, alous i d'altres coses necessàries, motiu pel qual la meua ànima s'havia alegrat vivament, ja que Déu no ens havia descuidat. Va escutar d'una manera penetrant i sàvia què eren i d'on provenien els escrits de la visió, fins que va creure plenament en la inspiració divina. [...] Aquell home, de nom tan elevat, va demanar ser enterrat amb nosaltres, i així ho vam fer». M'he servit de la trad. cast. de Victoria Cirlot: *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, cit., p. 63.

⁵⁰ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 19. Unes línies més endavant denomina les seves monges amb una expressió similar: «bonis et sapientibusque sororibus» (*Ibidem*, l. 35).

⁵¹ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 15-16: «Deus iniusticiam in corde eius suffocasset».

⁵² *EPP*, 23, p. 61, l. 16: «sine contradictione sepulti».

de Magúncia que va escriure una *Vita Mahumeti* (c. 1100), anti-hagiografia de la vida del profeta de l'islam que li va aportar fama d'heretge.⁵³ En qualsevol cas, el que sabem amb certesa, segons la documentació, és que Hildegarda i les seves *filiae* es van nodrir durant anys del saber d'un filòsof dissident, a partir d'un diàleg intel·lectual.

Una altra qüestió que convé dilucidar és en quin període va transcórrer l'estada perllongada del filòsof. Unes línies més avall del passatge de la *VSH* citat, s'indica la finalització del *LVM*, un llibre que Hildegarda va escriure, recordem, entre 1158 i 1163.⁵⁴ Segons la hipòtesi d'Altenburg, Embric hauria viscut en el monestir des d'abans de 1152 fins a la mort l'any 1158,⁵⁵ la qual cosa faria coincidir la seva estada amb la dedicació d'Hildegarda al *Liber Subtilitatum*. Tanmateix, aquesta dada és difícilment conciliable amb la data de l'interdicte i amb l'intercanvi epistolar amb els prelats de Magúncia, que Van Acker situa cap al 1179. No obstant això, em sembla fiable el relat de la *VSH* al qual la hipòtesi d'Altenburg dona suport. Per tant, la coincidència entre la presència del filòsof en el monestir i la redacció del *Liber subtilitatum* resulta suggeridora des d'una perspectiva metodològica, en tant que aquell escrit posa de manifest l'interès d'Hildegarda per la natura com una realitat autònoma.

¿Quins coneixements filosòfics hauria aportat a Hildegarda aquell personatge de perfil no gaire ortodox? L'autora no en fa cap referència més enllà d'al·ludir al seu treball conjunt al voltant de les obres de visions. Tot i així, a causa de la coincidència amb l'elaboració del *Liber subtilitatum* i amb la gestació intel·lectual del *LVM* (on formula una visió còsmica de la divinitat),⁵⁶ possiblement aquell interlocutor filosòfic hauria tingut alguna connexió amb l'estudi de la natura per part d'Hildegarda. Fins i tot és possible plantejar, com a hipòtesi, que el tractament tan diferent que va rebre el *Liber subtilitatum* (i la seva no inclusió en el «Riesenkodex»)⁵⁷ respecte de la resta del corpus d'Hildegarda, podria tenir alguna cosa a veure amb el vincle entre aquell llibre i el filòsof «heretge». Potser ell li hauria despertat, en particular, l'interès per la pròpia filosofia i per un filòsof com ara Plató, ja fos per mitjà de llibres (que podrien ser part dels béns materials que va aportar al monestir) o bé per mitjà d'una transmissió oral.

⁵³ Embric de Magúncia, *Vita Mahumeti*, ed. Guy Cambier, Brusel·les: Latomus, 1961. Vegeu els estudis següents: John V. Tolan, «Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's *Vita Mahumeti*», *Journal of Medieval History*, 22 (1996), p. 25-41; *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002; trad. cast.: *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, València: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2007, p. 173-181.

⁵⁴ *VSH*, II, XII, p. 38, l. 38-40.

⁵⁵ Tilo Altenburg, *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen*, cit., p. 130.

⁵⁶ Vegeu el subapartat 2.1.3 del tercer capítol.

⁵⁷ Sobre tal qüestió vegeu *supra*, p. 229.

Aquesta figura, per tant, podria haver jugat un paper rellevant en el procés cognoscitiu i intel·lectual de l'autora. Tanmateix, el coneixement de l'obra física de Plató no necessàriament havia de venir per la via d'aquest «filòsof», sinó que existeixen altres canals que serveixen per documentar el possible accés d'Hildegarda al *Timaeus*. En concret, es conserva a la Biblioteca nacional de França un manuscrit que conté tant el *Timaeus* com l'*In Platonis Timaeum Commentarius* de Calcidi, datat del segle XI i que procedeix del monestir d'Echternach,⁵⁸ l'emplaçament on es trobava en vida d'Hildegarda.⁵⁹ La *magistra* va mantenir una relació continuada amb aquell monestir i, de fet, d'ell provenia Teodoric, el seu últim secretari i l'encarregat d'elaborar la *VSH*. Aquest manuscrit inclou, a més a més, el *Somnium Scipionis* de Ciceró i el *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobi,⁶⁰ així com extractes de *Catilina* i *Jugurtha* de Sal·lusti.⁶¹ En conseqüència, les obres esmentades eren objectivament accessibles a Hildegarda per mitjà de fonts directes. D'altra banda, els seus continguts es van transmetre també per mitjà de florilegis i d'altres manuscrits compiladors, de manera que les possibilitats d'accés a la documentació eren múltiples.

A part de les bases històrico-biogràfiques que permeten de sostenir un accés probable de l'autora als continguts del *Timaeus*, és necessari tractar sobre les evidències i els paral·lelismes textuais i sobre la utilització de determinats conceptes i idees. M'ocuparé tot seguit de la qüestió dels paral·lelismes textuais, i abordaré més endavant els paral·lelismes conceptuals, la part que considero més rellevant en l'aportació de la present Tesi doctoral. A la literatura crítica hi ha algunes contribucions significatives sobre aquesta qüestió; en especial, en els estudis de Dronke. Cal indicar que en una monografia de 1984 Peter Dronke sostenia que no trobava cap evidència que indiqués que Hildegarda havia llegit el *Timaeus*,⁶² si bé, una dècada més tard, a la introducció de l'edició crítica del *LDO*, rectifica aquella afirmació tot dient que «un estudi de les paraules i les expressions [del *LDO*] mostra de quina manera tan profunda [Hildegarda] havia absorbit la versió que Calcidi fa del *Timeu* de Plató, i el seu comentari sobre el

⁵⁸ París, BnF, ms. lat. 10195, f. 77r-107r (*Timaeus*), f. 107r-150v (Calcidi, *Tim. Comm.*), s. XI, procedent del monestir d'Echternach. El manuscrit conté glosses, així com diagrames astronòmics, alguns a color (f. 101r-102r), i expressions importants també marcades a color. Sobre aquest manuscrit vegeu Laurence Moulinier, «Introduction» a *BHCC*, p. LXVII i, sobretot, Anna Somfai, «The Eleventh-Century Shift», cit., p. 1-21, esp. 11, 16-17. Vegeu també Jean Schroeder, «Bibliothek und Schule der Abtei Echternach um die Jahrtausendwende», Tesi doctoral, Universität Freiburg im Breisgau, 1977.

⁵⁹ Sobre aquell *armarius*, vegeu Monika Klaes, «Einleitung» a *VSH*, p. 67*-78*.

⁶⁰ París, BnF, ms. lat. 10195, f. 41r-43r i 1r-41r, respectivament.

⁶¹ París, BnF, ms. lat. 10195, f. 43r-74v i 74v-76v, respectivament.

⁶² Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, cit., p. 253.

diàleg. Havia llegit Calcidi abans d'embarcar-se en la seva pròpia obra cosmològica [...]. Si bé en el *LDO* les empremtes de la influència calcidiana són més patents».⁶³

Tant a la introducció com en l'«Index auctorum» de l'edició crítica del *LDO*, Dronke i Derolez refereixen paral·lelismes textuais concrets.⁶⁴ Quan Hildegarda emprà l'expressió *mundi capacitas*,⁶⁵ utilitza el terme *capacitas* en el sentit cosmològic de Calcidi, tal com apareix a la traducció i en el comentari.⁶⁶ Així mateix, l'ús dels termes *conglutinare*⁶⁷ i *sciscitatio*⁶⁸ en un context cosmològic denota una filiació calcidiana.⁶⁹ D'altra banda, s'anoten dues expressions que apareixien prèviament en altres obres d'Hildegarda i que es troben, així mateix, en el *Timaeus: circumuolutio*⁷⁰ i *prima materia*.⁷¹ Una altra expressió que, tot i que no té connotacions cosmològiques, vincula les dues obres és *inexaminatum relinquit*.⁷² Finalment, per argumentar la seva hipòtesi, els editors proposen la confrontació de tres passatges de les dues obres: el primer tracta sobre l'existència d'un únic univers i sobre la distribució dels elements en ell,⁷³ el segon

⁶³ Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. xvii: «[A] study of words and expressions shows how profoundly she had absorbed Calcidius' version of Plato's *Timaeus* and his commentary on it. She had read Calcidius before embarking upon her own work of cosmology [...]. In the *LDO*, however, the traces of Calcidian influence are more pervasive».

⁶⁴ Altres fonts filosòfiques que tracten sobre la natura recollides en l'«Index auctorum» (*LDO*, p. 477-501) són, per ordre de més a menys paral·lelismes: el *De universo* de Raban Maur (25 referències), diverses obres de Joan Escot Eriúgena, en especial el *Periphyseon* (15 referències), el *De natura deorum* de Ciceró (9), la *Cosmographia* d'Aethicus Ister (8), l'*Asclepius*, els *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobi, el *Dragmaticon*, les *Glosae super Platonem* i la *Philosophia mundi* de Guillem de Conches (7), les *Naturales quaestiones* de Sèneca, el *De natura rerum* d'Isidor de Sevilla (6), el *Pastor* d'Hermas (5), l'*Elucidario* i el *De imagine mundi* d'Honorí d'Autun (3), la *Naturalis historia* de Plini, el *De consolatione philosophiae* de Boeci, el *Fons uitae* d'Avencebrol, el *De planctu naturae* d'Alà de Lilla (2) i el *De natura rerum* de Beda i el *De radiis* d'Alkindi (1).

⁶⁵ *LDO*, Capitula quartę uisionis primę partis, LXXI, p. 21, l. 296.

⁶⁶ Citaré aquesta edició *Timaeus (Plato). A Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen*, ed. J. H. Waszink, Londres: The Warburg Institute; Leiden - Brill, 1975 (1a ed. 1962). En endavant: Plató, *Timaeus* i Calcidi, *Tim. Comm.*. Aquests termes es troben a Plató, *Timaeus*, 51a, p. 49, l. 11: «informem capacitem»; Calcidi, *Tim. Comm.*, CCLXXIV, p. 278, l. 14: «siluae capacitem»; CCCXXXI, p. 326, l. 7-8: «ornatus capace»; CCCLII, p. 343, l. 6-7: «siluae [...] capacitem».

⁶⁷ *LDO*, I, 4, XLV, p. 179, l. 10-11.

⁶⁸ *LDO*, III, 5, XXXII, p. 454, l. 4: «sciscitationem elementorum».

⁶⁹ Plató, *Timaeus*, 43a, p. 38, l. 14: «conglutinabant»; Calcidi, *Tim. Comm.*, CCLXIV, p. 270, l. 6: «natura sciscitationem».

⁷⁰ *LDO*, I, 2, XXXII, p. 99, l. 186-188: «fortitudine circumuolutionis firmamenti ab oriente per austrum in obliquo ad occidentem impulsus»; Plató, *Timaeus*, 43d, p. 39, l. 9: «orbiculata circumuolutio». Com observen Derolez i Dronke, aquest concepte és present també en obres anteriors d'Hildegarda (*Sciuias*, III, 12, p. 613, l. 302; *LVM*, V, 33) i l'empra també Joan Escot Eriúgena, *Periphyseon*, III, 35: «Assidua namque circumuolutione circa telluris ambitum alibi lucem praestant, alibi auferunt».

⁷¹ *LDO*, II, 1, XXVIII, p. 287, l. 2-5. Cito un fragment més extens: «Deus [...] creauit celum et terram, id est primam materiam, in qua omnis celestis et terrestres creatura per uerbum Dei processura latuit»; *Tim. Comm.*, CCCVIII, p. 309, l. 9: «ex natur quidem propria primam materiam nuncupans»; cursives meves. Sobre el concepte de *prima materia* en el *Sciuias* i a la *Symphonia*, vegeu l'apartat 3.1 del segon capítol.

⁷² *LDO*, I, 2, XXV, p. 86, l. 5; Plató, *Timaeus*, 51c, p. 49, l. 23.

⁷³ *LDO*, I, 2, XXXIX, p. 106, l. 12-21; Plató, *Timaeus*, 31-32, p. 23-25. Vegeu l'anàlisi comparativa corresponent a aquesta qüestió *infra*, p. 411-416.

constitueix un elogi del sentit de la vista⁷⁴ i el tercer versa sobre la idea de proporció en la relació entre macrocosmos i microcosmos.⁷⁵ Finalment, Dronke sosté que Hildegarda hauria conegut el *Timaeus* anys abans de la redacció del *LDO*, ja que tant a la carta que va adreçar al papa Anastasi IV (c. 1153-1154) com en el *LVM* apareix l'expressió *mundi globus*, que denota una filiació calcidiana.⁷⁶ En un altre punt, subratlla novament el potencial innovador del *Timaeus* com a lectura que podria haver inspirat Hildegarda el canvi de concepció del cosmos. Així precisa quin hauria estat el període d'adquisició d'aquest aprenentatge: «Aleshores, a la dècada de 1150, després del *Sciuias*, Hildegarda hauria començat a estudiar Calcidi [...]. A la dècada de 1160, abans de finalitzar el *LVM* (1163), sembla ser que Hildegarda hauria aprofundit en el seu coneixement de Calcidi, la presència del qual és, de lluny, més significativa en el *LDO* que no pas en els escrits precedents».⁷⁷

Les dates en què Hildegarda es va dedicar a l'«estudi» del *Timaeus* són rellevants en tant que indiquen fins a quin punt participava de la vida cultural i intel·lectual de l'època. Margaret Gibson situa l'auge de l'estudi del *Timaeus* en l'àmbit escolar en el període comprès entre 1050 i 1150.⁷⁸ Per la seva banda, Justin A. Stover divideix tres grans etapes i cinc generacions d'estudiosos: la «descoberta» de Plató va tenir lloc en època carolíngia, l'auge del seu estudi a les escoles catedralícies se situa entre 1125 i 1150, i el «declivi» progressiu es va esdevenir durant la segona meitat del segle XII.⁷⁹ En conseqüència, la influència del *Timaeus* en Hildegarda s'ubicaria probablement en una etapa primerenca del declivi. Per tal d'indagar de quina manera el *LDO* es podria emmarcar en la literatura timaica, en tant que «contra-comentari» implícit del *Timaeus*, és necessari traçar un recorregut històrico-filosòfic des de l'antiguitat fins al segle XII, moment en què van veure la llum diverses glosses i comentaris coetanis, entre els quals destaquen textos tan diversos com el *Commentarius in Timaeum* d'Honori d'Autun, les *Glosae super Timaeum* de Guillem de Conches i la *Cosmographia* de Bernat Silvestre, entre d'altres.

⁷⁴ *LDO*, I, 4, xcvi, p. 234, l. 97-100; Plató, *Timaeus*, 45, p. 41-42.

⁷⁵ *LDO*, I, 4, xvi, p. 147, l. 1-8. Sobre la noció *recta mensura* i el vincle de la idea de proporció amb el *Timaeus*, vegeu *infra*, p. 399-405; Calcidi, *Tim. Comm.*, CCXII, p. 228.

⁷⁶ *EPP*, 8, p. 20, l. 34; *LVM*, I, xxxiv, p. 26, l. 543: «*globus mundi*». Vegeu Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. xvii-xviii.

⁷⁷ *Ibidem*, p. xxxiv: «Then, in the 1150s, after *Sciuias*, Hildegard will have begun to study Calcidius [...]. In the 1160s, after completing *LVM* (1163), Hildegard would seem to have deepened her knowledge of Calcidius, who is a far more significant presence in the *LDO* than in her previous writing».

⁷⁸ Margaret Gibson, «The Study of "Timaeus" in the Eleventh and Twelfth Centuries», cit.

⁷⁹ A cadascuna d'aquestes etapes dedica els tres capítols de la seva Tesi doctoral: Justin A. Stover, «Reading Plato in the Twelfth Century», cit., p. 24-166; 167-304; 305-455, respectivament.

1.2.2. El *Liber diuinorum operum* en el marc de la literatura timaica

Els principis de la cosmologia timaica es van recollir, van ser objecte de glosses i comentaris, i es van reformular en nombrosos textos de la història de la filosofia.⁸⁰ Després del seu deixeble Aristòtil, qui cita el *Timeu* i hi al·ludeix més que a cap altre diàleg platònic,⁸¹ les idees físiques platòniques es van reelaborar a la filosofia hel·lenística, i posteriorment en el medioplatonisme i en el neoplatonisme. Així mateix, cal tenir en compte receptors i transmissors de la filosofia platònica com ho són els pares de l'església, els autors carolingis i d'altres autors altmedievals. En particular, els plantejaments cosmològics del *Timeu* van interessar especialment als pensadors del XII, segle en el qual el diàleg platònic es va transmetre per mitjà de la versió de Calcidi. El *Timaeus* consta, recordem, d'una traducció parcial del grec al llatí (passatges 17a-53c) així com d'un extens comentari (en els manuscrits conservats no sempre es relliguen conjuntament), i va gaudir d'una ampla difusió en època medieval, tal com testimonien els manuscrits conservats.⁸² De fet, va ser el *Timaeus*, i no l'original grec, la font a la qual van tenir accés els mestres de Chartres,⁸³ la majoria de pensadors coetanis i, probablement, Hildegarda. En canvi, la traducció llatina parcial del *Timeu* de Plató confeccionada per Ciceró⁸⁴ va comptar amb una circulació molt més reduïda, raó per la qual és més difícil que fos la font de referència d'Hildegarda.

Els primers comentaris del *Timeu* de Plató van ser els de Galè (c. 130-c. 200), Porfiri (232-304) i Procle (410-485), si bé no van ser el seu canal principal de difusió a

⁸⁰ Sobre la transmissió i la influència del *Timaeus* al segle XII, existeix nombrosa bibliografia crítica, dins la qual cal destacar els treballs de Tullio Gregory, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», dins: *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1958, p. 53-150; «The Platonic Inheritance», cit.; Eugenio Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Florència: Felice le Monnier, 1958, p. 46-50. Vegeu també Marie-Dominique Chenu, «Les platonismes du XII^e siècle», cit.; Thomas Leinkauf i Carlos Steel (ed.), *Platos Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Lovaina: Leuven University Press, 2005. Destaca també la recent aportació de Justin A. Stover, «Reading Plato in the Twelfth Century», cit.

⁸¹ Vegeu Joan Vives, «Introducció», dins: Plató, *Diàlegs. Vol. XVIII*, cit., p. 11-45; 13, n. 3.

⁸² Els manuscrits del *Timaeus* més antics conservats daten del segle IX. Segons dades d'Anna Somfai, entre els segles IX i XII es conserven un total de 26 manuscrits de la traducció i el comentari de Calcidi, 51 manuscrits només de la traducció del *Timaeus* (5 de les quals daten del segle XII) i 4 manuscrits només del comentari de Calcidi. En contrast, del *Timaeus* de Ciceró es conserven 7 manuscrits de tot aquell període. Vegeu l'esquema i l'explicació d'Anna Somfai, «The Eleventh-Century Shift», cit., p. 5, 8.

⁸³ Édouard Jeuneau, «La lecture des auteurs classiques à l'école de Chartres», cit.

⁸⁴ *Timaeus*, ed. ed. R. Giomini, dins: Cicero, *De divinatione. De fato. Timaeus*, Leipzig: Teubner, 1975, p. 177-227. D'aquesta versió es conserven com a mínim dos manuscrits: Leiden, Universiteitsbibliotheek, ms. Voss. Lat. F. 84 i F. 86, s. IX; Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. Lat. 189, s. X. Existeix trad. cast. del text: Ciceró, *Sobre la adivinació. Sobre el destino. Timeo*, ed. Ángel Escobar, Madrid: Gredos, 1999. Sobre l'obra, vegeu també Remo Giomini (ed.), *Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano*, Roma: A. Signorelli, 1967; Ana Gómez Rabal, «La formación del lenguaje filosófico latino: Cicerón y Calcidio traductores del *Timeo* de Plátón», Tesi de Llicenciatura, Universitat de Barcelona, 1997.

Occident perquè estaven escrits en grec.⁸⁵ Juntament amb la traducció i el comentari de Calcidi, els principis de la cosmologia timaica es van transmetre per mitjà d'obres llatines com ara el *Somnium Scipionis* de Ciceró (106-43 a.n.e.), el *De natura rerum* de Lucreci (99-55 a.n.e.)⁸⁶ i la *Naturalis Historia* de Plini (23-79), així com també en obres de l'antiguitat tardana, com ara el *De consolazione philosophiae* de Boeci,⁸⁷ el *De natura rerum* d'Isidor de Sevilla i els *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobi; obres que consten, gairebé totes, en l'«Index auctorum» de l'edició crítica del *LDO*.⁸⁸ D'altra banda, com indicava, la influència del pensament platònic, passat pel sedàs del cristianisme, va arribar a l'edat mitjana de la mà dels pares grecs i llatins, especialment per mitjà de l'obra d'Agustí d'Hipona. Totes aquestes vies i tradicions eren presents en l'àmbit monàstic al segle XII en tant que formaven part de l'ambient cultural de l'època.

A l'alta edat mitjana, un dels nuclis que va jugar un paper rellevant en la transmissió del pensament de Plató va ser el cercle de Joan Escot Eriúgena.⁸⁹ El filòsof irlandès tracta sobre el *Timaeus* en diversos passatges del seu corpus,⁹⁰ si bé, a causa de l'afinitat amb el platonisme del Pseudo Dionís, rarament s'atura a discutir sobre qüestions físiques.⁹¹ Segons Margaret Gibson no es conserva cap comentari del *Timaeus* d'aquell període, i tampoc no hi ha cap evidència sobre un sentit crític independent. En canvi, a partir del segle XI el *Timaeus* va passar a formar part dels *studia* i va constituir un dels corrents principals de pensament, sobretot a les escoles catedralícies. D'entre els manuscrits que van transmetre el *Timaeus*, les primeres evidències de glosses es troben en els còdex més antics, datats als voltants de 1050, mentre que els comentaris es troben en els manuscrits posteriors, dels quals els darrers se situen cap a 1150.⁹² En aquest

⁸⁵ Galè, *In Platonis Timaeum commentarii*, dins: *Galens Kommentar zu Platons Timaios*, ed. grec/ al., ed. Carlos Larrain, Stuttgart: Teubner, 1992; Porfiri, *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, ed. grec/it., ed. Angelo Raffaele Sodano, Nàpols: [s.n.], 1994; Procle, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. grec/al., ed. Ernst Diehl, Leipzig: Teubner, 1903-1906, 3 vol.

⁸⁶ Lucreci, *De rerum natura*, ed. Josef Martin, Leipzig: Teubner, 1934; trad. cast: Lucrecio, *De la realidad*, ed. llatí/cast., ed. Agustín García Calvo, Zamora: Lucina, 1997.

⁸⁷ Sobre la cosmologia de Boeci, vegeu Pierre Courcelle, «La vision cosmique de Boèce et de saint Benoît», dins: *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*, París: Études Augustiniennes, 1967, p. 355-372; «Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX-XV siècles)», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 12 (1939), p. 5-140; Peter Dronke, *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, Florència, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2008, p. 35-69.

⁸⁸ Vegeu *supra*, p. 333, n. 63.

⁸⁹ Peter Dronke, *The Spell of Calcidius*, cit., p. 71-83.

⁹⁰ Joan Escot Eriúgena, *Periphyseon*, I, 31, 57; III, 27, 38, ed. Édouard Jeuneau, (CCCM, 161), Turnhout: Brepols, 1996; *Annotationes In Marcianum (Martianum Capellam)*, 13.23; 490.15, consultat a LLT-A.

⁹¹ Joan Escot Eriúgena, *Annotationes In Marcianum*, 7, 10; 32, 7; 63.8; 422, 9; 490, 14.

⁹² Cap al 1050, Lanfranc de Bec compara el passatge de la versió de Calcidi amb el text ciceronà citat al *De ciuitate Dei* (XIII, 16). A Manegold de Lautenbach (c. 1103/12) se li atribueixen les *Glose super Platonem iuxta Mag. Manegaldum*. Vegeu Margaret Gibson, «The Study of "Timaeus" in the Eleventh

sentit cal tenir present la distinció –encara que no tingui un caràcter absolut– entre l’entitat de les glosses i dels comentaris. Com observa Gibson, els *glossatores* basteixen el seu aprenentatge sobre una dada marginal i desvien a qui llegeix del propòsit original del text; en canvi, els *commentatores* aprofiten una idea principal sense relatar-la en el seu context pròpiament dit i la desenvolupen. Per tant, la seva naturalesa discursiva i intel·lectual és distinta, i caldrà tenir-ho en compte en tractar sobre el *LDO* com un contra-comentari implícit del *Timaeus*.

No puc entrar a fons aquí en el tema de la tradició manuscrita del *Timaeus*,⁹³ però no puc deixar de recollir algunes informacions significatives. Jan Hendrik Waszink refereix trenta-tres manuscrits que procedeixen del mateix arquetip, la datació dels quals és anterior al comentari de Guillem de Conches: vint-i-cinc d’aquells manuscrits són del segle XI o anteriors,⁹⁴ i alguns contenen *marginalia*. Per la seva banda, Raymond Klibansky assenyala l’extens cos de «comentaris» que sobreviuen en manuscrits del XII, sobretot en forma de *marginalia* i, a vegades, també com a obra independent.⁹⁵ Margaret Gibson indica que es conserven, en concret, set comentaris del *Timaeus* datats del segle XII. El comentari al *Timaeus* de Guillem de Conches és el més antic d’aquesta sèrie, i el van seguir sis comentaris de contingut molt similar, datats d’entre 1120 i 1150.⁹⁶ Tots ells tenen material en comú, en part pel seu gran deute amb el comentari de Calcidi, i en part perquè comparteixen les preocupacions característiques del platonisme del segle XII: l’origen de l’univers, la natura del temps, l’ànima humana. Al segle XII el *Timaeus* va ser objecte d’un estudi profund a les escoles, va ocupar un lloc central en molts debats i va fer possible introduir noves temàtiques en ells. En aquell context intel·lectual, el *Timaeus* no s’estudiava de manera aïllada, sinó juntament amb els ja citats *De consolatione philosophiae* de Boeci i els *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobi. Els tres escrits formaven un conjunt de textos «físics», de manera que no només se’ls troba sovint relligats l’un darrere l’altre en els còdex, sinó que també van

and Twelfth Centuries», cit., p. 190; Béatrice Bakhouché, «La transmission du Timée dans le monde latin», dins: Danielle Jacquart (ed.), *Les voies de la science grecque*, Ginebra: Librairie Droz, 1997, p. 1-31; Anna Somfai, «The Eleventh-Century Shift», cit.

⁹³ Vegeu el llistat de manuscrits recollit per Justin A. Stover, «Reading Plato in the Twelfth Century», cit., p. 464-466.

⁹⁴ Destaquen els manuscrits germànics del segle XI: Bamberg ms. V. 15; Cologne Dombibl. 192; Leiden Voss, lat. q. 10; Londres Munic Clm. 6365; Wolfenbüttel 4420.

⁹⁵ Raymond Klibansky, *The Continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*, cit., p. 29-31.

⁹⁶ Avraches 226, f. 113r (fragment; editat per Jauneau); Viena lat. 2376 (amb uns altres quatre manuscrits; editat parcialment); Oxford, Bodleian Digby 23 (ed. parcialment); París, BnF, lat. 16579 (ed. parcialment); Viena lat. 278 (amb Vaticà lat. 2063; ed. parcialment); Londres B. N. Royal 12. B. xxii. Margaret Gibson, «The Study of “Timaeus” in the Eleventh and Twelfth Centuries», cit., p. 188.

ser objecte de comentaris complementaris.⁹⁷ A partir de 1150, a les escoles catedralícies l'estudi del *Timaeus* va minvar i es va anar donant pas a l'estudi de la física aristotèlica.

La cosmogonia del *Timeu* grec i l'explicació de la creació de l'univers material a les obres de *philosophia mundi* del segle XII són radicalment diferents en tant que les seves arrels teològiques i religioses presenten divergències manifestes. Com deia, Calcidi va ser un vehicle de transmissió de la concepció platònica de l'univers, perquè a més a més de traduir el text grec, va traduir també (en certa mesura) una manera d'entendre el món, una mentalitat, que la feia més pròxima al llenguatge cristià. A la literatura crítica s'ha tractat a bastament sobre si la versió de Calcidi passa pel sedàs del cristianisme determinats conceptes pagans, i en quina mesura posa de manifest, o no, l'empremta cristiana⁹⁸ —una qüestió que resulta, en canvi, molt més patent en el cas dels escrits patrístics. Per referir-ne un exemple, quan Plató tracta sobre l'origen de la matèria i de l'univers, afirma que el cosmos va ser generat a partir del model etern (l'ésser immutable) per part del demiürg, l'artífex al qual habitualment anomena «déu». La causa de l'existència de l'univers fou la bondat del seu «artífex i pare», que el va voler fer màximament semblant a si mateix. Escriu Plató que «el cel» (*ouranós*), altrament dit «cosmos» (*kósmos*), «fou fet» (*gegónen*). I afegeix:

Τῷ δ' αὖ γενομένῳ φημὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.⁹⁹

Així mateix, en la traducció llatina de Calcidi, «el cel, o sigui el món, va ser fet» (*caelum uel mundus [...] factus est*), i continua dient:

⁹⁷ Margaret Gibson, «The Study of "Timaeus" in the Eleventh and Twelfth Centuries», cit., p. 186.

⁹⁸ Un sector de la crítica sosté que Calcidi transmet una concepció cristiana del *Timaeus*, com ara l'acció divina que dona lloc a l'univers, com observa Moreschini. Un altre sector sosté que «el *Commentarius* en ell mateix no ofereix signes d'haver estat escrit per un cristià» i que «els conceptes filosòfics, el tipus de citacions i el vocabulari indiquen un transfons amb fortes influències gregues», afirma Somfai. Vegeu Claudio Moreschini, «Il commento al *Timeo* di Calcidio tra platonismo e cristianesimo», dins: *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, ed. Maria Barbanti, Giovanna R. Giardina i Paolo Manganaro, presentació d'Enrico Berti, Catània: Â-CUECM, 2002, p. 433-440; «Introduzione» a Calcidio, *Commento al Timeo di Platone*, cit., p. XXXI-XXXIX; Anna Somfai, «The Eleventh-Century Shift», cit., p. 12. Vegeu també David N. Bell, «Plato Monasticus: Plato and the Platonic Tradition Among the Cistercians», dins: Mark Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot (Hampshire) - Brookfield: Ashgate (VT), 1997, p. 83-97; «The Vision of the World and of the Archetypes in the Latin Spirituality of the Middle Ages», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 44 (1979), p. 7-31.

⁹⁹ Plató, *Timeu*, 28c, trad. cat. cit., p. 69-70: «Ara bé, dèiem que allò que és generat ho ha d'ésser necessàriament en virtut d'una determinada causa. Tanmateix, descobrir el creador i pare d'aquest univers és cosa àrdua i, una vegada trobat, és impossible d'explicar-ho a tothom». La trad. cat. opta per traduir *poietén* (de *poieo*, «fer») per «creador» en el sentit de «fabricant» i no en el sentit cristià de «crear».

[...] omnia facta sunt habentque ex aliqua generatione substantiam; at uero ea quae fiunt habere auctorem suum constitit. Igitur opificem genitoremque uniuersitatis tam inuenire difficile quam inuentum impossibile digne profari.¹⁰⁰

En aquest passatge, Calcidi podria haver substituït el *facere* pel *creare*, que hauria donat un sentit clarament cristià al text. Tanmateix, ni en la traducció ni en el comentari no emprava una terminologia que ressaltava les afinitats entre les dues mentalitats, pagana i cristiana, i tampoc no adapta els continguts que les fan irreconciliables, com ara la concepció del demiürg com a artífex en front del Déu creador, i la producció del cosmos ordenat a partir del caos en front de la creació *ex nihilo*.¹⁰¹ Després de comentar la composició elemental del cosmos i qüestions geomètriques, Calcidi assenyala que Plató afirma que l'univers ha estat fet (*factum esse*) i que també és mortal, i afegeix que aquesta darrera és «una teoria que contrasta amb l'opinió generalitzada» (*huic quod est praeter opinionem hominem medeatur*).¹⁰² Més enllà d'indicar-ne el contrast, Calcidi no s'atura a reflexionar sobre quina és l'opinió vertadera, sinó que continua amb la seva indagació sobre temàtiques com ara «per qui ha estat constituït [l'univers], de quins elements consta, a semblança de quin model exemplar ha estat format, quina en va ser la causa i de quina manera la seva existència es concep com a perpètua».¹⁰³

A diferència de Calcidi, que va poder evitar tractar temàtiques que no eren específicament del seu interès, en època medieval els pensadors i les pensadores es van trobar confrontats/ades amb qüestions fonamentals que contraposaven les cosmogonies platònica i bíblica. Per exemple, mentre que Calcidi traduïa amb el verb *facere* el verb *gigno* emprat per Plató,¹⁰⁴ Teodoric de Chartres emprava el mot *creare* quan afirma que

¹⁰⁰ Plató, *Timaeus*, 28b-c, p. 21: «[...] totes aquestes realitats són generades en virtut d'una determinada causa i tenen una substància que es deu a algun tipus de generació. Tanmateix, descobrir el creador i pare d'aquest univers és cosa àrdua i, una vegada trobat, és impossible parlar-ne dignament».

¹⁰¹ Sobre aquesta qüestió podem confrontar, d'una banda el passatge del *Timeu* (29e-30a, p. 71-72) citat *supra*, p. 199-200, n. 259, i que Calcidi traueix com segueix a *Timaeus*, 30a, p. 22-23: «Uolens siquidem deus bona quidem omnia prouenire, mali porro nullius, prout eorum quae nascuntur natura fert, relinqui propaginem, omne uisibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem sciens ordinatorum fortunam confusis inordinatique», en la qual el sentit del contingut roman pràcticament invariable, si bé s'afegeix el text «segons el que comporta la natura de les criatures que neixen» (*prout eorum quae nascuntur natura fert*), en al·lusió a la concepció negativa de la matèria que apareix en altres textos platònics, encara que no en el *Timeu*.

¹⁰² Calcidi, *Tim. Comm.*, XXIII, p. 73, l. 5-9. La versió italiana (en coherència amb la perspectiva hermenèutica que indicava a p. 338, n. 98) opta per traduir *factum esse* per «è stato creato», de connotacions cristianes. Vegeu Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, ed. Ilari Ramelli, ed. Claudio Moreschini, col·l. Marco Bertolini, Lara Nicolini i Ilaria Ramelli, Roma: Bompiani, 2003, p. 149.

¹⁰³ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXIII, p. 73, l. 9-10: «[...] a quo factus sit, ex quibus constet, ad quod exemplum instituitus, qua de causa, quatenus aeternitati propagatus».

¹⁰⁴ Com veïem *supra* (p. 338, n. 99), el verb triat a la trad. cat. del text grec és el verb *fer*.

«el diví filòsof [Moisès] declara que els quatre elements van ser creats al mateix temps».¹⁰⁵ El relat bíblic de la creació era un fet assumit pels autors i les autores del XII, de manera que la qüestió controvertida aleshores era, sobretot, el grau d'autonomia de la natura en la constitució i en el funcionament de l'univers creat.

Per tal de tractar sobre les qüestions que travessaven el llindar de la controvèrsia, es van inventar formes discursives (com ara l'*integumentum*) que els facilitessin la reelaboració de les tesis físiques platòniques sense ser titllats d'heretges –un fenomen, aquest, especilament delicat a partir del Concili de Sens de l'any 1140. La varietat de formes discursives amb què posaven en joc la física platònica es plaesa a les obres de Guillem de Conches, Bernat Silvestre, Honori d'Autun i Alà de Lilla, entre d'altres, els quals mostren que no existia una manera estàndard de glossar ni de comentar el *Timaeus* al segle XII.¹⁰⁶ En cas que el *LDO* fos un contra-comentari implícit del diàleg platònic, com tracta de fonamentar el present estudi, el podríem incloure entre la literatura medieval que es fa ressò del *Timaeus*, encara que sigui amb la finalitat de discutir-lo. La literatura timaica no va adoptar una única formulació en aquella època, sinó una àmplia varietat. En aquest sentit, la present Tesi doctoral pretén argumentar la inclusió del *LDO* en el llistat de la literatura timaica que Tullio Gregory relaciona.¹⁰⁷ Els aspectes clau en què es basa la interpretació del *LDO* com una cosmologia inspirada en el *Timaeus* s'exposen a continuació i es desenvoluparan en els apartats següents.

¹⁰⁵ Teodoric de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 21. En aquest sentit, cal assenyalar que Plató sosté, en realitat, que déu va fer primer el foc i la terra i que, posteriorment, va afegir l'aire i l'aigua enmig d'ells (Plató, *Timeu*, 31b-32b, p. 73-74).

¹⁰⁶ Tractaré sobre cadascun d'aquests autors en diversos punts del present capítol. Aquí em cenyixo a indicar la naturalesa tan dispar d'aquells escrits on es plasma la influència del *Timaeus*. Les *Glosae super Timaeum* de Guillem de Conches (dins: *Glosae super Platonem*, cit., escrites probablement a la dècada de 1130) contenen, tot i la seva denominació de «glosses», el comentari més extens i més conegut del *Timaeus* de tota l'edat mitjana. Molt més glossat és, paradoxalment, el *Commentarius in Timaeum Platonis* d'Honori d'Autun (dins: *Opera omnia: ex codicibus mss. et editis nunc primus in unum collecta*, PL 172, col. 245-251), un escrit breu que es podria definir com una presentació de la cosmologia platònica en llengua vernacla. Molt més literàries són les aproximacions de Bernat Silvestre i, posteriorment, d'Alà de Lilla. Per la seva banda, Bernat pressuposa que el *Timaeus* és una expressió de l'estil literari conegut com a *integumentum* (vegeu el subapartat 2.1.2 del primer capítol), i ell mateix l'empra a la seva *Cosmographia*, un poema cosmogònic impregnat de la versió calcidiana de l'univers (on es posen en joc, també, nocions d'arrel aristotèlica), tal i com mostra l'estudi de Francisco Tauste: «*Opus Naturae*», cit. L'elogi de la natura com a realitat autònoma i de la seva capacitat creadora es posa de manifest en el poema al·legòric titulat *De planctu naturae* d'Alà de Lilla, que va escriure en l'època de decadència de la filosofia de la natura platònica.

¹⁰⁷ Amb l'expressió «el llistat» vull referir el conjunt d'obres que Tullio Gregory inclou en l'article «The Platonic Inheritance», cit.

1.2.3. Nocions clau de l'anàlisi comparativa

Abans de desenvolupar l'anàlisi detallada per indagar en quina mesura el *LDO* es pot entendre com un contra-comentari implícit del *Timaeus*, cal indicar les bases de l'anàlisi comparativa. És a dir, cal introduir els nuclis temàtics on cercaré paral·lelismes que puguin posar de manifest la possible influència dels plantejaments cosmològics del *Timaeus* en el *LDO*. En aquest sentit, la meua anàlisi emfasitzarà la part conceptual, ja considero que les idees són rellevants en elles mateixes més enllà de les paraules amb què s'expressen. A més a més, tindrè en compte també aspectes textuais-conceptuals com els que apunten Dronke i Derolez en l'«Index auctorum» de l'edició crítica del *LDO*.¹⁰⁸ D'altra banda, l'anàlisi conceptual pretindrà mostrar que la tradició del *Timaeus* és la filosofia natural que Hildegarda hauria tingut més present en formular els nous plantejaments cosmològics del *LDO*. Considero que no és possible sostenir, insisteixo, que hauria estat la seva única font de referència, ja que la cosmologia platònica va arribar a l'edat mitjana per camins molt diversos, i només podem afirmar de manera conjectural que Hildegarda hagués tingut accés al *Timaeus* en la versió de Calcidi. Tanmateix, com que és necessari centrar l'anàlisi comparativa en fonts concretes, el present estudi té com a punt de partida el *Timaeus* i el *LDO*; el comentari de Calcidi i la literatura timaica s'analitzarà en relació amb temàtiques concretes.

Abans de parlar sobre els continguts, cal que faci notar una qüestió relacionada amb l'estructura temàtica del *LDO*. Mentre que el *Sciuias* i el *LDO* tenen en comú el tema de la història de la salvació com a eix central de la narració visionària i profètica, en el *LDO* Hildegarda efectua una selecció temàtica que es correspon, també, amb una reducció dels capítols o «visions» de cada obra: 26 en el *Sciuias* i 10 en el *LDO* en total. D'altra banda, mentre que en el *Sciuias* mostra els «camins» de la salvació i, per tant, la perspectiva argumental posa en el centre la deriva de l'ànima pel món temporal, en el *LDO* Hildegarda tracta sobre les «obres» de la divinitat, i situa en el centre la deriva de l'ésser humà pel món físic.¹⁰⁹ En segon lloc, entre el *LDO* i el *Timaeus* existeixen també paral·lelismes i diferències pel que fa la seva respectiva estructura temàtica. La principal divergència entre elles és l'absència, en el *Timaeus*, d'un discurs sobre el camí de l'ànima –temàtica que ocupa Plató en altres diàlegs, sobretot en el *Fedó*. I la principal afinitat estructural és que, tant en el *Timaeus* com en el *LDO*, el discurs sobre

¹⁰⁸ Vegeu *supra*, p. 332-334.

¹⁰⁹ Així mateix, la temàtica específicament cosmològica, passa d'ocupar una «visió» en el *Sciuias* (I, 3, p. 39-59) a ocupar-ne cinc en el *LDO* (I, 1-4, p. 46-264; II, 1, p. 265-344).

el funcionament de l'univers té el seu correlat en l'organització de la ciutat. És a dir, en una terminologia que podem aplicar a l'obra d'altres autors/es, l'*ordo socialis* s'emmiralla en l'*ordo naturalis*. En particular, Hildegarda tracta en el *LDO* sobre el que existeix tot seguint un ordre descendent: la divinitat,¹¹⁰ l'univers,¹¹¹ la terra¹¹² i la ciutat.¹¹³ Dedicava la primera part del *LDO* a l'àmbit celeste, la segona a l'àmbit terrestre i la tercera a l'àmbit polític-social de les relacions humanes, en el marc d'una ciutat al·legòrica que recorda el *De civitate Dei*.¹¹⁴ Finalment, la temàtica antropològica es desenvolupa tant en el *LDO* com en el *Timaeus* en estreta relació amb la concepció cosmològica, especialment pel que fa a l'analogia entre macrocosmos i microcosmos.

Un cop apuntades les qüestions bàsiques relatives a l'estructura temàtica, presentaré les principals idees clau de l'anàlisi comparativa que es desenvoluparà en els dos blocs següents. La primera d'aquestes és la idea d'*ignea uis*, que Hildegarda presenta a la visió inicial del *LDO*, de manera al·legòrica, com una figura alada que representa la caritat. Aquesta figura, identificada amb la «racionalitat» suprema, i de la qual no en parlava en el *Sciuias*, s'analitzarà com una noció que no només s'inspira en la figura bíblica de la *sapientia*, sinó també en l'*anima mundi* del *Timaeus*.¹¹⁵ En cas de ser així, la intenció d'Hildegarda sembla clara: rebatre, des d'un pla abstracte i per mitjà d'un discurs al·legòric, idees «paganes» i «herètiques» sobre la natura. L'anàlisi d'aquesta qüestió és un dels nuclis més complexos, de manera que li dedicaré el segon bloc sencer del present capítol. En ell, realitzaré una anàlisi interpretativa i comparativa de la xarxa conceptual que Hildegarda teixeix el voltant de la *ignea uis*, d'una banda, i de les seves ressonàncies platòniques, tant pel que fa al text del *Timaeus* com a l'extens comentari que li dedica Calcidí. Així mateix, també cercaré paral·lelismes i divergències entre el *LDO* i altres «comentaris» del *Timaeus* del segle XII que van tractar la qüestió de l'*anima mundi*, de manera que prendré sobretot com a eix l'entorn de l'escola de Chartres i de les seves problemàtiques.

¹¹⁰ *LDO*, I, 1, p. 46-59.

¹¹¹ *LDO*, I, 2-4, p. 59-264.

¹¹² *LDO*, II, 1, p. 265-344.

¹¹³ *LDO*, III, 1-5, p. 345-463.

¹¹⁴ En el *Sciuias* trobem algunes visions amb motius arquitectònics al·legòrics, com, per exemple *Sciuias*, II, 2-10, si bé allí Hildegarda reflexiona sobre la idea d'edifici i sobre l'acció d'edificar (materialment i moralment), i no tan específicament sobre la ciutat. Sobre aquesta temàtica, vegeu Peter Dronke, «As cidades simbólicas de Hildegarda de Bingen», trad. Dídia Marques Reckert, dins: Yvette Kace Centeno i Lima de Freitas (ed.), *A Simbólica do Espaço - Cidades, Ilhas e Jardins*, Lisboa: Estampa, 1991, p. 29-42. Cal un estudi detallat i aprofundit sobre la influència del pensament d'Agustí d'Hipona en Hildegarda.

¹¹⁵ *LDO*, I, 1, p. 46-59; *Timaeus*, 34b-35c, p. 26-27; Calcidí, *Tim. Comm.*, XXVI-XXXIX, p. 76-89.

En el tercer bloc del capítol tractaré sobre la constitució de l'univers, i estudiaré diversos paral·lelismes que existeixen entre el *LDO* i el *Timaeus*. El segon aspecte de l'anàlisi comparativa es refereix a la *figura mundi*: mentre que, recordem, en el *Sciuias* l'univers es presenta «segons la semblança amb l'ou» –tot fent-se ressò d'uns referents filosòfico-literaris implícits–,¹¹⁶ en el *LDO* es mostra literalment «com una roda» (*ut rota*), una forma esfèrica constituïda per «cercles» (*circuli*) –en els termes de l'autora– disposats concèntricament. La composició quadrielemental de l'univers és una temàtica que ja havia tractat en el *Sciuias* i que caracteritza les cosmologies de la primera meitat de segle. Certament, aquesta qüestió s'aborda en nombrosos textos de la història de la filosofia, de manera que no assenyala el *Timaeus* com a font unívoca. Tanmateix, l'especial atenció que Hildegarda dedica a la idea de proporció (*recta mensura*) recorda les divisions de l'ànima i les qüestions aritmètiques tractades en el diàleg platònic – encara que Hildegarda no mostra un interès teòric envers l'aritmètica i la geometria. D'altra banda, la temàtica de la proporció en relació amb els quatre elements la tracta també Calcidi en el seu comentari, segons veurem.¹¹⁷

El tercer nucli de l'anàlisi comparativa és la qüestió dels moviments celestes, que reben en el *LDO* un tractament molt més precís que no pas en el *Sciuias*. Com el cas de la composició quadrielemental, Hildegarda podia trobar informació sobre el doble moviment celeste en nombrosos textos de la tradició. Tot i així, analitzaré els paral·lelismes que sorgeixin de l'anàlisi comparativa entre la descripció del *LDO* i la del *Timaeus*, relativa als moviments de l'«Idèntic» (vinculat al moviment diari) i del «Divers» (vinculat al dels planetes). Finalment, m'ocuparé d'una darrera temàtica en la qual el *LDO* sembla que s'emmiralla en el *Timaeus*: l'analogia entre l'univers i l'ésser humà, entesos com a *mundus maior* i *mundus minor*, així com la seva interacció en un pla físic i espiritual. En aquell apartat fixaré l'atenció, sobretot, a l'èmfasi que tant el *Timaeus* com el *LDO* realitzen en els aspectes fisiològics i en les influències mútues, ja que aquestes idees tracen una nova concepció de l'harmonia còsmica, una reformulació de la concepció que exposava en el *Sciuias*. Així mateix, les dues obres palesen l'existència d'un rerefons polític a la seva cosmologia, i entenen els poders temporals com un reflex de les forces creatives i destructives que actuen en el pla de la natura.

Els aspectes fonamentals de l'anàlisi comparativa entre el *Timaeus* (bo i tenint en compte també el comentari de Calcidi) i el *LDO*, es recullen tot seguit [Fig. 8].

¹¹⁶ Vegeu l'anàlisi corresponent en l'apartat 1.3 del segon capítol.

¹¹⁷ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXI-XXII, p. 71-73, on comenta el passatge de Plató, *Timeu*, 53a-b, p. 103-104.

	<i>LDO</i>	<i>Timaeus</i>
Cosmogonia	<p>La Trinitat crea l'univers per mitjà de la força ígnia (altrament dita caritat, racionalitat i vida), la qual forma part de la substància de la divinitat i dóna vida i moviment a tot el que existeix.</p> <p>La racionalitat divina organitza l'univers amb la <i>recta mensura</i>, tot seguint el pla de la saviesa divina.</p>	<p>El demiürg elabora l'univers a partir del model etern, tot inserint la forma intel·ligible a la matèria la matèria primera; així, el caos esdevé cosmos.</p> <p>L'univers té un cos i una ànima. A partir de les divisions de l'ànima es formen els cercles que organitzen l'univers amb proporció i harmonia.</p>
Figura i constitució de de l'univers	<p>Univers esfèric, format pels quatre elements distribuïts en set zones.</p> <p>Esferes concèntriques i homogènies. El foc és l'element més diví de tots.</p>	<p>Univers esfèric, format pels quatre elements distribuïts en quatre zones.</p> <p>Esferes concèntriques i homogènies. El foc és l'element més diví de tots.</p>
Causa metafísica del moviment celeste	<p>La força ígnia és el principi de la vida i del moviment. Forma par de la substància de la divinitat, però té una afinitat amb l'ésser de l'univers, ja que s'encarrega del manteniment de la vida des de l'eternitat.</p>	<p>L'ànima del món efectua un gir sobre si mateixa i introdueix el moviment en l'univers. L'artífex confecciona l'ànima còsmica com una substància intermèdia, a partir de la substància indivisible i la divisible; la seva doble natura la converteix en medidora entre aquestes dues essències.</p>
Agents de la mecànica celeste	<p>El moviment es concep en clau física: els vents principals amb els vents col·laterals produeixen el moviment diari, i un vent especial s'encarrega del moviment contrari dels planetes.</p>	<p>El moviment de l'Idèntic designa el velocíssim moviment diari del firmament; el del Divers, el moviment propi dels planetes en sentit contrari. Tot dos moviments són racionals, circulars i uniformes.</p>
La noció d'harmonia	<p>Concepció aritmètica de l'harmonia celeste, vinculada a la proporció.</p>	<p>Concepció aritmètica de l'harmonia celeste, vinculada a la proporció.</p>
Ordenació planetària implícita	<p>Ordenació caldea: Terra; Lluna, Mercuri, Venus, Sol (foc negre); Mart, Júpiter i Saturn (el foc brillant).</p>	<p>Ordenació egípcia: Terra, Lluna, Sol, Venus, Mart, Júpiter i Saturn. A <i>La República</i> mostra l'ordenació caldea, la transmesa al segle XII per textos com el <i>Somnium Scipionis</i> de Ciceró.</p>
Estrelles	<p>Distinció entre estrelles principals (estels fixos) i estrelles secundàries, de magnituds diverses.</p>	<p>Distinció entre estrelles principals (estels fixos) i estrelles secundàries, de magnituds diverses.</p>
La Terra	<p>El centre natural és el Sol (associat amb Crist) i el centre geomètric és la Terra, considerada un astre digne.</p>	<p>El centre natural coincideix amb el centre geomètric: la Terra.</p>
Concepció de l'ésser humà	<p>Analogia macrocosmos/microcosmos. L'ésser humà s'associa amb la Terra.</p>	<p>Analogia macrocosmos/microcosmos. L'ésser humà s'associa amb la Terra.</p>
Temporalitat	<p>Transfons escatològic, polític, moral i espiritual. S'emfasitza l'acció de la caritat tot al llarg de la història de la salvació i en la plenitud dels temps.</p> <p>L'univers és caduc, i la temporalitat és una creació de Déu en l'eternitat.</p>	<p>Té un clar rerefons polític: cal que l'ordre polític-social s'emmiralli en l'ordre natural, el qual ha estat format a imitació del model etern.</p> <p>L'univers és immortal i és diví.</p>

Fig. 8

Si tenim en compte que el *Timaeus* era considerada l'obra de referència en l'àmbit de la filosofia de la natura tot al llarg de l'edat mitjana i, en especial, a la primera meitat del segle XII. I si considerem els paral·lelismes que existeixen entre el *LDO* i la física platònica, no resulta excessivament arriscat pensar que una dona de la posició social, la cultura i la intel·ligència d'Hildegarda se n'hagués servit. La descripció de l'univers del *LDO*, segons afirma l'autora, arrela en una experiència de revelació, si bé aquesta experiència és compatible amb una tasca de documentació prèvia, vinculada a l'estudi de la natura, tal i com posa de manifest la confecció de la *Physica*. Hildegarda no rebutja taxativament la *philosophia mundi*, com ja he assenyalat, però considera que es basa en una actitud intel·lectual equivocada –en tant que no sembla acceptar els seus límits epistemològics– i que no procura una aproximació del tot adequada a l'objecte de coneixement: l'univers creat. Probablement, en descriure les «visions» de l'univers en el *LDO*, l'autora vulgui mostrar la insuficiència d'aquella *humana scientia* respecte dels coneixements «revelats». Però, per tal de contraposar-s'hi i de desacreditar una determinada concepció de la natura, cal que s'hagi documentat prèviament. La manca de citacions explícites, així com la impossibilitat de conèixer el fons bibliogràfic dels monestirs de Disibodenberg, Rupertsberg i Eibingen, impedeixen fonamentar de manera objectiva el seu accés al *Timaeus*. Ara bé, convé tenir present el manuscrit d'Echernach i, també, el fet que alguns escrits de dones testimonien que en monestirs femenins de l'època es tenia coneixement dels filòsofs pagans. Tal és el cas de l'*Hortus deliciarum* d'Herrada de Hohenburg, qui tracta sobre les divisions de la Filosofia i representa les arts liberals envoltant la figura de Filosofia, als peus de la qual representa, recordem, dos filòsofs pagans: Plató i el seu mestre, Sòcrates.¹¹⁸

En els apartats següents analitzaré la cosmologia que Hildegarda exposa en el *LDO* des de tres punts de vista. En primer lloc, portant a la superfície el substrat de filosofia natural que sosté aquelles «visions» de l'univers; en segon lloc, per mitjà d'una anàlisi comparativa amb els plantejaments cosmològics del *Sciuias*, per tal d'assenyalar les continuïtats i les ruptures que existeixen entre les dues obres; i, finalment, mitjançant una anàlisi comparativa entre el *LDO* i el *Timaeus* (tot tenint en compte el comentari de Calcidi i la literatura timaica del XII) per indagar de quina manera «simfonitza» aquest corpus de textos. Indagaré així, amb més afany de mostrar que no pas de demostrar, quin so s'obté de l'anàlisi comparativa i quina tonalitat té la seva influència en l'autora.

¹¹⁸ Sobre aquesta qüestió vegeu *supra*, p. 132 i Làm. 8.

2. La idea d'*ignea uis* com a *anima mundi*

[...] largitas caritatis in tanta eminentia et chouscacione donorum suorum est, ut omnem intellectum humanę scientię, qua in anima diuersas res intelligere potest, ita transcendat, ut eam nullo modo in sensu suo capere ualeat. Sed hic in significacione ostenditur, ut per ipsam ille in fide cognoscatur, qui uisibilibus oculis uisibiliter non uidetur.¹¹⁹

L'anàlisi d'aquest bloc se centrarà en la primera visió del *LDO*, on Hildegarda tracta sobre la «força ígnia» de la Trinitat que va crear l'univers material. A la descripció de la visió i en el comentari corresponent s'associen amb la noció d'*ignea uis* altres idees, com ara *caritas*, *rationalitas* i *uita*, a les quals Hildegarda vincula unes funcions cosmològiques precises. Aquesta representació poderosa de l'acció creadora no té un correlat a la descripció de l'univers del *Sciuias*, i tant la seva novetat en el *LDO* com l'evocació d'idees platòniques la converteixen en un punt central de la present anàlisi interpretativa i comparativa. A les pàgines següents desplegaré, en primer lloc, l'anàlisi descriptiva i interpretativa de l'obertura del *LDO*, tot perfilant la xarxa conceptual que Hildegarda hi elabora, i els antecedents del procés creatiu de l'autora en altres textos del corpus. En segon lloc, duré a terme una anàlisi comparativa entre la cosmogonia hildegardiana i diversos escrits: el *Timaeus* i el comentari de Calcidi al mateix, així com una selecció d'obres de pensadors del XII. En particular, tractaré de fonamentar la hipòtesi segons la qual la força creadora de l'*ignea uis* i la de l'*anima mundi* platònica juguen un paper similar en els respectius plantejaments cosmològics. En aquests sentit, l'anàlisi comparativa sistemàtica no es pot aïllar de la dimensió històrico-biogràfica, ja que els esdeveniments al voltant del Concili de Sens (1140) van implicar un abans i un després en relació amb la qüestió exposada. Tenen, al meu entendre, una profunda influència en el *LDO*, ja que Hildegarda sembla que es proposi mostrar als «heretges» pagans que no és possible associar l'«ànima del món» amb la divinitat, perquè aquella ànima no existeix, en realitat, com una entitat pròpiament dita. Les funcions que se li atorguen les desenvolupa, en realitat, la divinitat en l'eternitat, font de vida transcendent.

¹¹⁹ *LDO*, I, 1, III, p. 50-51, l. 15-20: «[...] la magnificència de la caritat, en l'excel·lència i la brillantor dels seus dons, transcendeix tota capacitat de comprensió de la ciència humana –gràcies a la qual podem comprendre les diverses coses en l'ànima–, perquè la nostra intel·ligència no pot comprendre de cap manera el seu sentit. I, tanmateix, aquí ella es mostra per mitjà de signes que ens permeten de conèixer amb la fe a Aquell qui no és vist visiblement pels ulls que hi veuen».

2.1. El principi femení de la Creació

En el present apartat s'analitzarà una de les nocions, la «força ígnia», que considero més riques i més complexes del pensament d'Hildegarda. La seva caracterització posa en joc sabers molt potents, com ara la teologia, l'exegesi i la filosofia de la natura, mitjançant un discurs al·legòric que expressa una reflexió aprofundida de la formació de l'univers. La primera qüestió que ocupa Hildegarda en el *LDO* és la Creació, i la seva descripció al·legòrico-visionària articula en un mateix discurs idees sobre el poder creatiu de la Trinitat i sobre el funcionament de l'univers. D'una banda, la reflexió d'Hildegarda sobre la Trinitat mostra una forta incidència de la reflexió sobre el pròleg de l'evangeli segons Joan, que probablement hauria elaborat en paral·lel amb la novena homília de les *EE*, ja que existeixen notables correspondències.¹²⁰ D'altra banda, en plantejar la constitució i la dinàmica còsmica, Hildegarda mostra una concepció sorprenentment pròxima a les formulacions de tall platònic (amb influències de la tradició estoica) dels *magistri* de la primera meitat del segle XII, en especial, els autors chartrians.¹²¹

La noció d'*ignea uis* és la clau de volta que articula en un tot la seva concepció de la Trinitat i de la natura. I, com veurem al final del capítol, també juga aquest paper en la seva concepció profètica i escatològica. En el pla onto-teològic, les idees de força ígnia i caritat s'associen a l'Esperit Sant, figura andrògina que engendra l'univers en el si del seu pit. En el pla cosmològic, Hildegarda elabora una concepció pròpia de l'*ignea uis* que pren elements de reflexió del pròleg de l'evangeli segons Joan i, segons mostraré, participa de la caracterització i de les funcions de l'*anima mundi* platònica. A la primera visió del *LDO* se superposen tres dimensions: ontologia, cosmologia i antropologia. Després de tractar, tot seguit, la interrelació d'aquestes tres dimensions, la qual cosa situa el discurs d'Hildegarda a la cresta de l'onada de creativitat intel·lectual del seu segle, dedicaré els altres subapartats a l'anàlisi detallada de les diverses nocions i conceptes que perfilen l'acte creatiu de la divinitat. En primer lloc tractaré sobre les nocions d'*ignea uis* i de *uita*, a continuació parlaré dels dos vessants de la *caritas*, com a «força» i com a «virtut», i finalment em centraré en les idees de *sapientia* i *rationalitas*. Totes les nocions emprades per Hildegarda per caracteritzar la personificació de l'acte creador de la divinitat són femenines, una qüestió que no només té relació amb la morfologia de la llengua llatina.

¹²⁰ *EE*, <9>, p. 209-215. Vegeu l'anàlisi d'aquesta homília en el subapartat 2.2.1 del tercer capítol.

¹²¹ D'una altra part, el seu llenguatge i el seu imaginari es poden vincular també amb l'escola de Sant Víctor, i les seves reflexions de caràcter mèdic la situen pròxima a l'escola de Salern. Sobre Hildegarda i les «escoles» vegeu *supra*, p. 29, n. 53.

2.1.1. Ontologia, cosmologia i antropologia: la Trinitat reflectida

El *LDO* s'inicia amb l'aparició d'una *quasi hominis formam*, alada i brillant,¹²² que en el comentari de la «visió» Hildegarda denomina *caritas*.¹²³ En el seu parlament, aquella personificació femenina diu que és la *summa et ignea uis* que va donar la vida a totes les coses, la *rationalitas* que va ordenar els cels tal i com la *sapientia* va disposar, i que va dotar de raó i de veu tota criatura. Finalment, afirma que és la *uita* que va ser, és i serà per sempre. La descripció és profusa en tota mena de detalls pel que fa a la vestimenta i als diversos ornaments. Li cenyia el cap una anella d'or de la qual sorgia el cap d'un ancià, i entre les mans sostenia un anyell que portava el símbol de la crucifixió. A les seves ales hi van aparèixer dos rostres més (un era humà i l'altre d'àliga) i amb els peus aixafava una serp i un monstre, símbols del mal i de la discòrdia. Aquesta visió del *LDO* es representa en una miniatura del cèlebre còdex del segle XIII conservat a la Biblioteca statale di Lucca [Làm. 26],¹²⁴ al qual em referiré sovint al llarg del present capítol, ja que il·lustra amb una gran fidelitat (tot i algunes divergències que comentaré oportunament) la descripció de les visions d'Hildegarda.

En el relat visionari l'autora caracteritza aquella «forma humana» com una personificació femenina, la qual cosa es dedueix del fet que totes les denominacions amb què la introdueix (*ignea uis*, *sapientia*, *rationalitas*, *caritas*, *uita*) ho són. Es podria dir que, en tant que les paraules llatines escollides són de gènere femení, això és tan sols una qüestió d'ordre morfològic. Una altra de les paraules que emprà Hildegarda és *spiritus*, que tradueix el terme grec *pneuma*, el qual al seu torn procedeix del mot hebreu *Neshamà* (l'alè que viatja a través del *Ruakh* o esperit, fins arribar al receptacle o *nefesh*); el mots en grec i en llatí són del gènere masculí i els hebreus del femení.¹²⁵ En el comentari de la visió, Hildegarda identifica aquella figura com la «caritat», la qual cosa és especialment significativa, ja que les personificacions de les virtuts són, ja des

¹²² *LDO*, I, 1, I, p. 46, l. 2.

¹²³ *LDO*, I, 1, III, p. 50, l. 11.

¹²⁴ Sobre el còdex de Lucca vegeu *supra*, p. 25, n. 34.

¹²⁵ Agraieixo a Adriana Valerio aquesta observació, i a Jordi Casals la precisió filològica dels termes hebreus. Cal afegir que *Neshamà* és el concepte més pròxim a la divinitat i *nefesh* al cos; així mateix, en ocasions, a l'Esperit Sant se l'anomena *Ruakh tbbes*. D'altra banda, sobre l'aspecte femení del *spiritus* del *LDO* parla Michela Pereira en un article molt interessant, que m'ha servit per repensar moltes de les qüestions recollides en el present bloc i que considero fonamental per entendre la circulació de sabers de la qual es fa ressò la noció d'*ignea uis* en el *LDO*. Michela Pereira, «*Ignea vis*. Lo Spirito nel *Liber divinorum operum* di Ildegarda di Bingen», dins: Pasquale Arfé, Irene Caiazzo i Antonella Sannino (ed.), «*Adorare caelestia, gubernare terrena*». *Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 novembre 2007)*, Turnhout: Brepols, 2011, p. 261-282. I també Schroeder, Joy A., «A fiery Heart: Images of the Holy Spirit in the Writings of Hildegard of Bingen», *Mystics Quarterly*, 30/3-4 (2004), p. 79-98.

d'època romana i també en l'imaginari de l'autora, figures femenines. La representació de conceptes i d'idees abstractes amb la forma de figures femenines té una llarga tradició, en la qual trobem exponents com ara el *De consolacione philosophiae* de Boeci i el *Periphyseon* d'Escot Eriúgena. A més a més, en el segle XII aquest fenomen va gaudir d'una àmplia circulació: una multiplicitat de personificacions femenines s'encarreguen de la constitució i del funcionament de l'univers a la *Cosmographia* de Bernat Silvestre, l'*anima mundi* adquireix gairebé un estatut d'abstracció femenina en els escrits de Guillem de Conches, i l'elogi de la *Natura* en el pensament d'Alà de Lilla n'és un altre exemple significatiu. Dronke vincula la proliferació de personificacions femenines a la influència del *Timaeus*,¹²⁶ mentre que D'Alverny ho relaciona amb els motius textuais i iconogràfics del temple de Saviesa i de l'*omnis sapientia*.¹²⁷

Participa Hildegarda en aquesta tradició? Sí, ja que la seva obra és plena de personificacions femenines, com he assenyalat. Ara bé, de quina manera caracteritza l'autora la imatge trinitària que apareix a la primera visió del *LDO*? Quins punts en comú té, en particular, amb el *Timaeus* i amb la literatura timaica del XII? Ho mostraré paulatinament, ja que cal analitzar en primer lloc la cosmogonia del *LDO* en ella mateixa, tot atenent al vincle que Hildegarda estableix entre determinades idees onto-teològiques, cosmològiques i antropològiques a partir de l'esquema trinitari.

Pel que fa al vessant onto-teològic, la figura que apareix a la primera visió del llibre és una representació de la Trinitat, tal com l'autora assenyalava en el comentari: el cap de l'ancià al·ludeix a Déu-Pare, l'anyell, Déu-Fill i la figura alada central que les uneix representa l'Esperit Sant.¹²⁸ Per tant, tot i que en aquesta visió Hildegarda es fa ressò de les idees del *Credo Atanasià* sobre la unitat de les tres persones en Déu,¹²⁹ destaca també en el *LDO* la reflexió al voltant de la figura de l'Esperit Sant i del seu poder vivificador. Aquesta complexa figura és fruit de la conjugació de múltiples nocions, i malgrat que compta amb alguns antecedents en altres passatges del seu corpus, en el *LDO* presenta una formulació singular que les idees prèvies no esgoten. Aquesta figura, explica, se li va aparèixer *in medio australis aeris* i es va definir ella mateixa amb les següents paraules:

¹²⁶ Peter Dronke, *The Spell of Calcidius*, p. 21-34. Sobre aquesta temàtica, vegeu també Barbara Newman, *God and the Goddesses*, cit.; així com l'apartat dedicat a Hildegarda en el llibre de Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, Berkeley - Los Angeles - Londres: University of California Press, 2005, p. 166-179.

¹²⁷ Marie-Thérèse d'Alverny, «La Sagesse et ses sept filles», cit.

¹²⁸ *LDO*, I, 1, 1, p. 46-47, l. 1-18.

¹²⁹ Vegeu l'anàlisi d'aquesta qüestió en el subapartat 2.2.3 del tercer capítol.

Ego summa et ignea uis, quę omnes uiuentes scintillas accendi et nulla mortalia efflaui, sed illa diiudico ut sunt; circueuntem circulum cum superioribus pennis meis, id est cum sapientia, circumuolans recte ipsum ordinaui. Sed et ego ignea uita substantię diuinitatis super pulcritudinem agrorum flammo et in aquis luceo atque in sole, luna et stellis ardeo; et cum aereo uento quadam inuisibili uita, quę cuncta sustinet, uitaliter omnia suscito.¹³⁰

En el fragment citat, l'*ignea uis* es presenta com el principi de la vida en si, que té la capacitat de decidir sobre l'ésser de les coses i la funció de donar vida i bellesa a tot el que existeix. Aquesta «energia ígnia»¹³¹ forma part de la *substantia diuinitatis* i és dotada d'una *rationalitas* que, tot seguint les directrius de la saviesa divina, ordena l'univers. La força ígnia és una entitat espiritual que fa de mitjancera entre les dimensions metafísica i física, i en aquest sentit té un estatut ontològic anàleg a la substància intermèdia platònica, ja que permet el pas de la unitat del model etern (dels continguts de la *praescientia* segons Hildegarda) a la multiplicitat del simulacre còsmic (és a dir, del món creat). Si tenim en compte la concepció del foc com a element espiritual que exposa a les *SQ*,¹³² entenem l'estatut ontològic d'aquesta entitat: l'Esperit Sant, que és ell mateix una entitat i una causa metafísica, per mitjà de la seva essència ígnia entra en contacte amb les realitats físiques i materials, ja que –com en el cas del «cercle» i de l'«esfera»– Hildegarda concep el foc com una substància que no només és física, sinó que també pot ser metafísica i actuar en el pla espiritual. La capacitat vivificadora de l'Esperit estableix el nexa entre l'essència divina, l'univers entès com una totalitat i la multiplicitat de les criatures. Finalment, la seva constitució és també mòbil (com indica, a la citació anterior, el verb *circumuolo*, que significa «volar al voltant de» o «giravoltar») i «ventosa», mitjançant les quals origina el moviment en l'univers i es troba connectada amb els vents que s'encarreguen de la mecànica celeste.

Parlaré, en segon lloc, sobre la dimensió cosmològica. En tant que principi de vida, d'ordre i de moviment, l'*ignea uis* fixa un vincle constitutiu i operatiu entre el

¹³⁰ *LDO*, I, 1, II, p. 47-48, l. 1-8: «Jo sóc la força suprema i ígnia, jo sóc qui va encendre l'espurna de tots els éssers vivents. No he exhalat res de mortal, sinó que decideixo que siguin les coses que són. I, tot sobrevolant el cercle [de l'univers] amb les meves ales superiors, o sigui, amb la saviesa, ho he ordenat tot correctament. Sóc també la vida ígnia de la substància de la divinitat, i així cremo sobre la bellesa dels camps; brillo tant dins l'aigua com al Sol; m'encenc amb la Lluna i els estels. I desperto a la vida totes les criatures amb el buf celestial, invisible mantenedor de la vida, que tot ho sosté». M'he servit de la trad. cat., p. 62. L'última línia es repeteix en un passatge posterior de l'obra citat *infra*, p. 352, n. 136.

¹³¹ Prenc el concepte de la traducció de Michela Pereira: Hildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 139: «infuocata energia». En l'edició francesa, Bernard Gorceix tradueix *uis* com a «energia»: Hildegarda de Bingen, *Le Livre des œuvres divines: Visions*, París: Éditions Albin Michel, 1989, p. 6.

¹³² Sobre aquesta distinció, referida al foc de l'infern, vegeu *supra*, p. 299-300, n. 284.

creador i la creació. Aquest vincle és la *uita*, que per a Hildegarda significa la vida en sí, un principi vivificador que actua en l'eternitat i que no només és actiu en el *Fiat*, sinó que s'encarrega del manteniment de tot el que existeix en l'univers. En conseqüència, si hi ha flux d'energia divina que alimenta contínuament la natura creada, això significa que la divinitat es manifesta constantment en el món. Tanmateix, per a l'autora, aquesta manifestació continuada no concerneix l'*ordo creationis*, sinó l'*ordo naturae*.¹³³ D'altra banda, en mostrar el significat teològic de la primera visió, Hildegarda indica que la imatge revelada representa una «vida única» integrada per les forces de la Trinitat. En el relat al·legòric, com ja he dit, la figura alada s'associa amb l'Esperit Sant, el cap d'ancià barbut que emergeix de la seva corona representa Déu-Pare i l'anyell que sosté entre les mans és Déu-Fill. La personificació més destacada és l'Esperit Sant, que connecta l'eternitat (Déu-Pare) i la paraula (Déu-Fill), i al qual Hildegarda descriu com l'«alè» (*spiramen*) que fa de nexa (*connectens*) entre les altres dues forces trinitàries.¹³⁴ Més endavant, a la segona visió del *LDO*, l'univers sorgirà en el pit inflammat de l'*ignea uis*, a partir del *uerbum* que és Crist, que connecta amb la dimensió material del creat.

Hildegarda concep l'Esperit Sant com el nexa intra-trinitari i, alhora, com l'entitat responsable de la vivificació de l'univers. Així mateix, identifica l'*ignea uis* amb la *rationalitas*, dues nocions que apareixen unides al final del parlament de la Caritat. El seu discurs, d'aparença poètica, és carregat d'elements de reflexió:

Quod autem super pulcritudinem agrorum flammo, hoc terra est, quæ materia illa est de qua Deus hominem fecit; et quod in aquis luceo, hoc secundum animam est, quia sicut aqua totam terram perfundit, ita anima totum corpus pertransit. Quod uero in sole et in luna ardeo, hoc rationalitas est (stellæ autem innumerabilia uerba rationalitatis sunt). Et quod cum aereo uento quadam inuisibili uita, quæ cuncta sustinet, uitaliter omnia suscito, hoc est quoniam aere et uento ea quæ in incremento procedunt uegetata subsistunt, a nichilo remota in id quod sunt.¹³⁵

¹³³ Recordem que, en interpretar l'«aparent» contradicció que implica juxtaposar dos passatges de les sagrades escriptures on es tracta, respectivament, sobre l'acte creador únic del *Fiat* i sobre la creació durant sis dies, Hildegarda indicava que Déu ho va crear tot d'una vegada, i que els «dies» refereixen les «obres». Vegeu *supra*, p. 292-293. Tal distinció em sembla il·luminadora d'aquest passatge del *LDO*.

¹³⁴ En Agustí d'Hipona (*De Trinitate*) i en Bernat de Claravall (*De diligendo Deo*), entre d'altres, trobem també la concepció de l'Esperit Sant com a *nexus* que manté unides les tres persones en Déu i que mostra, alhora, el vincle amorós que s'estén de la divinitat vers la seva obra, sigui l'univers o sigui l'ésser humà. Agraïxo al Dr. Francisco Tauste aquesta observació.

¹³⁵ *LDO*, I, 1, II, p. 49-50, l. 45-54: «I m'abruso sobre la bellesa dels camps, és a dir, la terra, la matèria amb què Déu va fer l'ésser humà. I brillo dins l'aigua; és a causa de l'ànima, ja que, tal com l'aigua amara la terra sencera, així mateix l'ànima flueix per tot el cos. Cremo en el Sol i en la Lluna amb la racionalitat; les estrelles, en canvi, són les innumerables paraules de la racionalitat. I pel que fa al buf

En aquestes línies es mostra el vincle que existeix entre la força ígnia i l'univers, tant en l'àmbit celeste com en el terrestre. Per a Hildegarda, el cosmos és una creació divina, però no és diví en ell mateix, si bé el flux vital amb el qual el nodreix Déu en l'eternitat pot denotar una idea d'immanència de la divinitat en fragments com el citat. Certament, a la seva cosmovisió no hi té cabuda la concepció d'una divinitat immanent, encara que en diversos passatges del *LDO* estableix analogies, basades en un esquema conceptual tripartit, entre la divinitat, l'univers i l'ésser humà, com ja he indicat. En concret, en el passatge citat s'estableix una analogia entre l'univers i l'ésser humà (i, de manera indirecta, com veurem, també amb la mateixa divinitat) basada en les idees de matèria, ànima i racionalitat. L'esquema que podem extreure de les paraules d'Hildegarda és el següent: la terra equival a la matèria (al cos del món) i manifesta l'escalfor, l'aigua s'associa amb l'ànima (humana, hem de suposar) i manifesta la llum sensible i, en tercer lloc, els astres es vinculen a la racionalitat i representen la llum intel·ligible. Cal subratllar també la idea, mencionada en el passatge citat, segons la qual l'aigua (associada amb l'ànima) cobreix tota la superfície de la terra, imatge de ressonàncies timaiques que recorda la manera com l'ànima cobreix el cos de l'univers.

En un passatge ulterior, que ens permet d'aprofundir en la dimensió antropològica la primera visió del *LDO*, Hildegarda estableix una analogia entre la Trinitat i l'ésser humà, les «forces» del qual són, precisament, el cos, l'ànima i la racionalitat –les mateixes que esmentava l'autora a l'analogia de l'univers i l'ésser humà. Així ho manifesta en el parlament que posa en boca de la personificació de la força ígnia:

Sed et officialis sum, quoniam omnia uitalia de me ardent, et equalis uita in eternitate sum, quę nec orta est nec finietur; eademque uita se mouens et operans Deus est, et tamen hec uita una in tribus uiribus est. Eternitas itaque Pater, uerbum Filius, spiramen hec duo connectens Spiritus Sanctus dicitur, sicut etiam Deus in homine, in quo corpus, anima et rationalitas sunt, signauit.¹³⁶

celestial, mantenedor de la vida, que tot ho sosé, és perquè totes les coses que creixen per l'aire i pel vent es mantenen revifades, allunyades del no-res». M'he servit de la trad. cat., p. 63. La dimensió còsmica del *uerbum* (o *logos*) es palesa especialment al passatge citat. Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1142, n. 7.

¹³⁶ *LDO*, I, 1, II, p. 49, l. 39-45: «Però també sóc un deure, perquè tot el que és vivent crema gràcies a mi. Sóc la mateixa vida en l'eternitat, que no ha començat ni tindrà fi. Quan es posa en moviment i actua és Déu, i, tanmateix, aquesta única vida es divideix en tres forces: l'eternitat, que és el Pare; la paraula, que és el Fill; i la tercera és l'alè que les enllaça, anomenada Esperit Sant. Igualment, Déu va segellar l'ésser humà [amb tres elements]: en el cos, on rauen l'ànima i la racionalitat». El significat del terme *officialis* (literalment, «deure», «obligació») és complex: segueixo aquí la trad. cat. (p. 63); en castellà es tradueix pel terme «hacedora», en italià, «il sostegno di tuto», en anglès, «I serve by helping». Observem també

Si despleguem l'analogia que es presenta, advertim que el cos humà s'associa amb Déu-Fill (tant perquè és el *uerbum* com per la seva humanitat), l'ànima, amb l'Esperit Sant, i la racionalitat, amb la capacitat de Déu-Pare. Recordem que, tot i defensar la unitat de la substància divina (com insisteix a l'*ESSA*), Hildegarda associa determinades capacitats amb cadascuna de les persones de la Trinitat. En aquest sentit, però, no és sempre constant. Per exemple, si comparem el passatge citat amb la novena homilia de les *EE*, on comenta el pròleg de l'evangeli segons Joan, observem que l'assignació que estableix a l'analogia del *LDO* és ambigua, ja que a les *EE* la *rationalitas* s'identifica clarament amb la figura de Déu-Fill.¹³⁷ En el *LDO* l'analogia funciona d'aquella altra manera, perquè, de fet, es descompensaria si dues forces fonamentals s'associessin amb la mateixa persona de la Trinitat. Malgrat l'ambigüitat esmentada, en el passatge del *LDO* citat queda clar que l'Esperit Sant representa l'«alè» que uneix Pare i Fill, i la seva analogia amb la funció de l'ànima en l'ésser humà. En conseqüència, els dos passatges del *LDO* que tracten sobre les analogies entre l'univers i l'ésser humà, i entre la Trinitat i l'ésser humà posen de manifest un vincle entre l'Esperit Sant i una determinada ànima del món, idea implícita que Hildegarda identifica amb l'element aigua. Segons l'autora, les forces de la Trinitat es reflecteixen a les dues creacions divines principals: l'univers i l'ésser humà. Però per algun motiu no desenvolupa la qüestió de l'ànima de l'univers a partir de l'esquema tripartit, una equivalència que obtenim indirectament per mitjà de les analogies que formula l'autora.

En conclusió, Hildegarda estableix diverses analogies amb les quals posa en relació tot el que existeix: la divinitat, l'univers i l'ésser humà. En cadascuna d'aquestes entitats distingeix tres elements fonamentals: la racionalitat, l'ànima i el cos. Aplica un esquema tripartit a la constitució de l'univers i de l'ésser humà, i mostra que les obres divines tenen l'empremta de la Trinitat. En aquest sentit, si bé és cert que Hildegarda no afirma específicament que existeix una *anima mundi*, tanmateix, de l'anàlisi de les analogies que refereix en el *LDO* es pot deduir que parla sobre una entitat anàloga a l'ànima del món platònica. I potser no és realment l'aigua. Aquesta és una conclusió controvertida, ja que equipara el rol de l'Esperit Sant en el si de la Trinitat, al que l'ànima desenvolupa en l'univers i en l'ésser humà. Parlaré més endavant sobre les implicacions d'aquesta formulació després de 1140, i sobre el missatge de l'autora.

l'ús ambivalent que fa Hildegarda de la primera i la tercera persona del singular del verb «ser» en parlar de la vida i de les persones de Déu.

¹³⁷ *EE*, <9>, p. 209-210, l. 4-5: «*Et uerbum, scilicet rationalitas quae est filius, erat apud Deum, quia rationalitas Deus est*».

2.1.2. La noció d'*ignea uis*

D'acord amb l'obertura del *LDO*, segons Hildegarda la força ígnia forma part de la substància de la divinitat i és dotada d'una capacitat generadora i vivificadora que es manifesta en l'univers per mitjà de la llum, l'escalfor i l'aire. Es tracta d'una formulació radicalment diversa dels plantejaments previs de l'autora, tot i que el foc i la seva força sempre han destacat a la seva cosmovisió. Per aquest motiu, per tal de precisar l'aspecte innovador del *LDO*, en el present subapartat analitzaré en primer lloc els possibles referents (sobretot estoics) de l'autora, i en segon lloc les idees de la metafísica del foc que trobem en el seu corpus. Recordem que en el *Sciuias* atorgava a l'element igni un paper preponderant tant en la formació de l'univers com a la fi dels temps, quan s'esdevenia un nou ordre universal. Així mateix, a la descripció còsmica de la tercera visió del *Sciuias* la seva concepció de l'element igni palesava una forta influència estoica, mentre que en el *LDO* precisarà la idea segons la qual el foc modela i alhora sosté les múltiples formes que adopta la vida. Cal tenir en compte, també, les idees relacionades amb la metafísica del foc que formula en el *LVM* i valorar, finalment, per què la noció d'*ignea uis* té en el *LDO* una dimensió que les obres anteriors no exploren.

Per parlar sobre la qüestió de les fonts d'inspiració que podrien haver nodrit l'elaboració del *LDO*, cal que remeti novament a Peter Dronke, qui va dur a terme una contribució significativa en l'exploració dels possibles referents filosòfics de l'autora en l'ús d'aquest concepte.¹³⁸ Entre elles destaquen clarament les fonts estoiques. En particular, la noció d'*ignea uis* apareix a les *Naturales Quaestiones* de Sèneca: «¿I no podria ser encara que l'aire projectés envers l'èter una energia ígnia, de la qual naixés una fulgor, un abrandament, un tret de llum semblant a una estrella?». ¹³⁹ D'aquella idea es fa ressò Lucà, qui empra l'expressió *ignea virtus* en el *De bello civili*.¹⁴⁰ Tanmateix, Hildegarda també podria haver pres l'expressió del *De natura deorum* de Ciceró, ja que aquesta és, indica Dronke, l'obra que respon de forma més escaient a la idea de l'*ignea uis* entesa com a principi vivificador de l'univers, segons es presenta a les pàgines

¹³⁸ El referent bíblic en què es basa la concepció sobre la qualitat ígnia de l'Esperit Sant són «les llengües de foc» que van inspirar els apòstols segons es narra al llibre dels Fets dels Apòstols (Ac 2,3). Sobre els referents filosòfics: Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, les aportacions dels quals es complementen aquí amb una cerca del terme *ignea uis*, amb les seves diverses variants, a la LLT-A.

¹³⁹ Sèneca, *Naturales quaestiones*, I, XV, 1, trad. cat. cit., vol. 1, p. 54-55: «non potest fieri ut aer uim igneam usque in aethera elidat, ex qua fulgor ardorue sit uel stellae similis excursus?». L'expressió també apareix a: *Ibidem*, II, XIV, 1.

¹⁴⁰ Lucà, *De bello civili*, IX, 7. Plini el Vell també empra l'expressió en la seva *Naturalis historia*, II, 29; 69; 94. Pel que fa a altres fonts de l'Antiguitat, Ovidi la menciona a *Les Metamorfosis* (I, v. 26-27) com a perífrasi del foc i, en un sentit cristià, Prudenci es fa ressò de la noció estoica en el seu *Cathemerinon* (Prefaci, *Llibre d'himnes de cada dia*, X, 1-4).

inicials del *LDO*. L'expressió en qüestió l'empra un personatge, Cota, quan es refereix al discurs de l'estoic Balbus amb les següents paraules: «tot allò de caràcter físic que tu has exposat sobre la força del foc i d'aquella calor de la qual deies que tot naixia».¹⁴¹ Però, malgrat que es palesen altres herències lèxiques que vinculen el *LDO* amb el *De natura deorum*,¹⁴² el volum no consta en els catàlegs conservats de les biblioteques de les comunitats amb què Hildegarda va tenir relació.¹⁴³ En conseqüència, no és possible assegurar que hi tingués un accés directe, si bé cal assenyalar que el llibre comptava amb força testimonis a mitjan segle XII.

A banda de les fonts directes, la concepció estoica del foc va ser recollida i reelaborada en obres de pensadors medievals, com ara Guillem de Saint-Thierry.¹⁴⁴ En particular, diversos pensadors de l'alta i la baixa edat mitjana van emprar, o es van fer ressò, de la noció d'*igneae uis*. En un passatge de les *Expositiones in hierarchiam coelestem* Joan Escot Eriúgena parla de la «força ígnia dels Serafins, en els quals hi ha una caritat ardent».¹⁴⁵ Aquestes paraules suggereixen una identificació entre la força ígnia i la caritat ardent dels Serafins que és afí a l'associació particular que efectua Hildegarda a l'inici del *LDO*. D'altra banda, cal destacar també que Escot Eriúgena atribueix la força ígnia a un ésser espiritual, a una figura alada, que associa amb la caritat. En el segle XII l'expressió *vis ignita* apareix, per exemple, a la *Cosmographia* de Bernat Silvestre.¹⁴⁶ Així mateix, una referència interessant es troba a l'obra *Flores epytaphii sanctorum*, on l'abat benedictí Tiofred d'Echternach (d. 1110) empra l'expressió *igneae uirtus* i la posa en relació amb la imatge de «l'Esperit Sant igni que crema i que es dilata a les entranyes de Jesucrist».¹⁴⁷ Tot i que el context on Tiofred inscriu aquesta representació no és el relat de la Creació, la idea en si em sembla prou

¹⁴¹ Ciceró, *De natura deorum*, III, VII, 18, dins: Marc Tul·li Ciceró, *La naturalesa dels déus*, 2 vol., ed. llatí/cat., ed. i trad. Joan Manuel del Pozo, Barcelona: FBM, 2003, vol. 2, p. 113-114: «[...] omnia quae a te de physice dicta sunt de ui ignea deque eo calore ex quo omnia generari dicebas loco suo quaerentur».

¹⁴² Vegeu Peter Dronke, «Problemata hildegardiana», cit., p. 111-112. Actualment els avenços en l'àmbit de les anomenades *digital humanities*, que posen a disposició fonts primàries digitalitzades i fan possible cerques de termes en un corpus textual molt ampli, permeten de formular noves hipòtesis en aquest sentit.

¹⁴³ Segons el catàleg conservat de la biblioteca de l'abadia de Sant Eucari a Trier, en temps d'Hildegarda sí que hi havia, com ja he indicat, el *Somnium Scipionis* de Ciceró, que també es troba en una còpia del segle IX a Echternach. Peter Becker (ed.), *Das Erzbistum Trier*, cit., p. 108.

¹⁴⁴ Sobre els seus referents, vegeu Jean Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry: aux sources d'une pensée*, París: Beauchesne, 1978.

¹⁴⁵ Joan Escot Eriúgena, *Expositiones in hierarchiam coelestem*, 7, 164, ed. Jeanne Barbet, (CCCM, 31), Turnhout: Brepols, 1975: «igneae siquide Seraphim uirtus, hoc est in caritate feruida». Altres passatges on apareix l'expressió són 7, 13; 7, 314; 7, 648.

¹⁴⁶ Bernat Silvestre, *Cosmographia*, I, II, 9, cit., p. 101: «De confuso, de turbido prius egreditur vis ignita, et nativas derepente tenebras flammis vibrantibus interruptit».

¹⁴⁷ Tiofred d'Echternach, *Flores epytaphii sanctorum*, II, 6, ed. Michele Camillo Ferrari, (CCCM, 133), Turnhout: Brepols, 1996: «igne sancti Spiritus ardentis et dilatatos in uisceribus Christi Iesu».

suggeridora si la juxtaposem al *LDO*. La visió de la Creació de l'univers, descrita en el segon capítol del *LDO*, mostra la mateixa imatge que l'escrit de Tiofred, però invertida: les entranyes de la figura ígnia que representa l'Esperit Sant es dilaten per tal d'engendrar l'univers creat a partir del *uerbum*, és a dir Crist, que n'és com la seva llavor. Mentre es forma l'univers, com si es tractés d'un cordó umbilical, la força ígnia nodreix i vivifica tot el que hi ha en ell. No sé si Hildegarda coneixia l'obra de Tiofred, però és probable que fos així si tenim en compte que mantenia una estreta relació amb la comunitat d'Echternach.

Com observem, el recorregut pels diversos referents potencials d'Hildegarda no ens permet d'arribar a una conclusió precisa sobre en quina font concreta s'hauria basat per formular la seva idea. Tanmateix, el fet que amb l'ús del terme *ignea uis* es faci ressò d'una llarga tradició, preminentment estoica, resulta indicatiu de l'afinitat del seu pensament amb l'estoïcisme en aquest punt, i, en conseqüència, és possible establir un diàleg entre el seu pensament i el d'autors coetanis que van reflexionar sobre aspectes de la metafísica del foc. Caldrà veure, en un pròxim apartat del present bloc, si la noció d'*ignea uis* presenta paral·lelismes amb el comentari del *Timaeus* de Calcidi, en el qual apareixen diverses mencions del concepte de força ígnia.

La segona de les qüestions que desenvoluparé aquí és, d'una banda, el tractament que Hildegarda fa de la metafísica del foc, una idea recurrent en el seu corpus, i, de l'altra, l'aspecte innovador que la seva formulació adquireix en el *LDO* i que els plantejaments anteriors no esgoten. En el *LDO* la concepció de la força ígnia assoleix el grau de màxima elaboració i complexitat, però cal resseguir els principals traços de la seva gènesi a fi d'apreciar les dimensions reals de la noció. Per traçar aquest recorregut, amb les línies de continuïtat i les ruptures, m'ocuparé fonamentalment de la concepció del foc tal com apareix a les altres obres de visions: el *Sciuias* i el *LVM*.

La primera visió del *Sciuias* és paral·lela a la visió inicial del *LDO* en tant que totes dues mostren una representació de la divinitat que, segons s'exposa a les visions subsegüents, crea l'univers i l'ésser humà. A la visió del *Sciuias* mostra la imatge de Déu en majestat, assegut en el cim d'una muntanya, com ja he dit, i el presenta com un ésser resplendent d'una llum inesgotable que governa l'orbe sencer.¹⁴⁸ És a dir, allí associa la divinitat amb una llum ontològicament superior. El foc té un paper actiu i

¹⁴⁸ *Sciuias*, I, 1, I, p. 8-9, l. 55-60: «[...] *super ipsum [montem] quidam tantae claritatis sedens, ut claritas reuerberet, ostendit in regno beatitudinis ipsum qui qui in fulgore indeficientis serenitatis toti orbi terrarum imperans superna diuinitate humanis mentibus incomprehensibilis est*».

predominant en l'ordre cosmològic: d'una banda, en la constitució i la dinàmica del món caduc i, de l'altra, en la successió dels estadis de la matèria, fonamentalment en els moments de la creació i de la fi dels temps.¹⁴⁹ A la tercera visió del *Sciuias*, recordem, descriu l'element igni com la força viva predominant, ja que associa el «foc brillant» (element que ocupa la zona més perifèrica de l'univers) amb l'omnipotència divina. Aquell foc brillant transmet la força –fora de tota mesura– de la divinitat cap al Sol, instància intermèdia que procura llum i escalfor a tot l'univers. Pel que fa a la qüestió dels estadis de la matèria, cal indicar que el foc és l'element decisiu en el pas del primer al segon estadi i del tercer al quart, és a dir, en els moments en què s'efectua el pas de l'eternitat a la temporalitat i a la inversa. Tanmateix, en el *Sciuias* no parla pròpiament d'una potència o força ígnia, sinó del fet que aquest foc manifesta (*declarat*) l'omnipotència divina. Per aquest motiu, el poder transformador del foc s'inscriu principalment a la dimensió temporal de la creació. En síntesi, els tres aspectes fonamentals de l'anàlisi comparativa són: en el *Sciuias* la divinitat és lluminosa, però encara no és ígnia; l'acció del foc es concep en el pla cosmològic i no en l'onto-teològic, ja que no és un principi de vida; finalment, el seu poder transformador es limita a l'àmbit temporal i no actua en el món des de l'eternitat.¹⁵⁰

En canvi, la idea de la força ígnia i la concepció del seu vincle amb la divinitat, segons la formulació del *LDO*, mostren una major afinitat conceptual amb el *LVM*. A la segona obra de visions, que tracta bàsicament sobre les virtuts i sobre els éssers espirituals, trobem dues modificacions significatives respecte del *Sciuias* i que són primordials per entendre el *LDO*. En el *LVM* el foc es vincula tant amb la divinitat com amb l'eternitat. Per tant, allí la capacitat d'acció del foc ja no s'inscriu tan sols en un pla cosmològic, sinó que també té una dimensió onto-teològica. En conseqüència, en el *LVM* sí que hi ha pròpiament una formulació de la divinitat ígnia. Escriu Hildegarda:

Et Deus eternus est, et eternitas ignis est, et hic Deus est. Et Deus non est ignis absconsus nec ignis tacens, sed ignis operans est, quia potestas Dei supra omnem intellectum et

¹⁴⁹ Vegeu, respectivament, els apartats 1.1 i 3.2-3.2 del segon capítol.

¹⁵⁰ Existeixen dos passatges ulteriors del *Sciuias* que resulten d'interès en tractar sobre aquesta qüestió, a causa dels matisos que introdueixen, si bé no puc analitzar-los aquí detalladament. A propòsit de l'Encarnació, diu a *Sciuias*, II, 1, p. 110, l. 35-41: «*uidi quasi lucidissimum ignem incomprehensibilem, inextinguibilem, totum uiuentem, totumque uitam existentem, in se autem flammam aerii coloris habentem, quae leni flatu ardentem flagrabat et quae eidem lucido igni ita inseparabiliter inerat ut in homine uiscera sunt*». D'altra banda, Hildegarda mostra una imatge ígnia de la Trinitat (*Sciuias*, II, 2, p. 124, l. 13-21) i fa exegesi de la noció de *caritas* segons la primera carta de Joan a *Sciuias*, II, 2, IV, p. 126-127.

cogitationem creaturarum in claritate mysteriorum et secretorum suorum omnia disponens et omnia regens est, ut caput totum corpus regit.¹⁵¹

Com a matís rellevant que s'ha de tenir en compte, cal referir que Hildegarda descriu la divinitat com un «foc operatiu», que és *visible* i que *parla*. Encara no l'anomena «força ígnia», sinó que és Déu mateix qui tot ho disposa i ho regeix amb la seva potestat. La *potestas* divina és la racionalitat suprema, que sobrepassa infinitament l'intel·lecte de tots els éssers. Però, de fet, en el *LVM* no equipara pròpiament el foc operatiu amb la racionalitat divina, sinó amb la paraula (*nec ignis tacens*), i en el *LDO* anirà més enllà quan escriu que les estrelles són «les innumerables paraules de la racionalitat».¹⁵² Per tant, en el *LVM* el foc s'associa amb la divinitat i amb l'eternitat, si bé fins al *LDO* no es consolidarà el vincle d'aquestes nocions amb la *rationalitas*.

En el *LDO*, com he assenyalat, l'*igneus uis* és una entitat metafísica i eterna que es manifesta a la realitat física i temporal. És, per tant, una entitat medidora entre el creador i la creació, si bé no és immanent, i malgrat que forma part de la substància de la divinitat, no és tampoc completament transcendent. Duu a terme les funcions de generar i vivificar en els àmbits ontològic, cosmològic i antropològic. És el nexa intratrinitari entre el Pare i el Fill, i també el vincle entre el creador i la seva obra, que comprèn tant l'univers com l'ésser humà. Juntament amb el *uerbum*, articula la transició de la unitat de la *praescientia* a la multiplicitat temporal del creat, i també la transició en sentit invers: de la multiplicitat cap a la unitat. Hildegarda empra una altra idea en la qual es connecta l'eternitat i la temporalitat: el cercle. En diversos passatges de les visions primera i última del *LDO*, relata que la caritat divina es troba «a la roda de l'eternitat» i mostra l'univers «com una roda» que s'emmiralla en aquella.¹⁵³ I és que tant el cercle com el foc són, segons Hildegarda, entitats físiques i alhora metafísiques amb les quals es pot expressar quelcom de la incognoscible generació del món creat.

¹⁵¹ *LVM*, I, xxv, p. 23, l. 427-431: «Déu és etern, l'eternitat és el foc i Déu és en ell. Déu no és un foc amagat ni un foc silenciós, sinó que és un foc operatiu. La potestat de Déu sobrepassa tot intel·lecte i enteniment de les creatures en la claredat dels seus misteris i secrets, que tot ho disposa i ho regeix, com el cap regeix el cos sencer».

¹⁵² Vegeu la citació completa *supra*, p. 351, n. 135.

¹⁵³ *LDO*, I, 1, XIII, p. 56, l. 1-2, cito el passatge corresponent: «Caritas itaque in rota eternitatis sine tempore est, quemadmodum calor in igne». Curiosament, en la darrera visió de l'obra apareix de nou la personificació de la caritat, en aquest cas, asseguda en una roda: *LDO*, III, 5, II, p. 407, l. 19-23.

2.1.3. La caritat, «virtut» i «força»

En el comentari de la visió inicial del *LDO*, Hildegarda defineix la figura alada que se li va aparèixer com la *caritas*, recordem, una noció que vincula a les idees d'*ignea uis* i de *rationalitas*. Allí, l'autora no interpreta la caritat com la virtut teològica, és a dir, ni com la virtut del proïsme ni com el que empeny els humans a estimar Déu, sinó que la caracteritza fonamentalment com l'amor que condueix Déu a crear l'univers i l'ésser humà.¹⁵⁴ No és pròpiament una virtut en el sentit més comú del terme, sinó que funciona més aviat com una força viva. I, en aquest sentit, l'autora mostra la relació morfològica que existeix entre les paraules llatines *uirtus* i *uis*, que associa també conceptualment. En el *LDO* la figura de la Caritat apareix en tres visions: a banda d'aquesta primera referència, se la menciona a la visió de la font i les tres donzelles, i també a la darrera visió de l'obra, en relació amb la temàtica de la fi dels temps.¹⁵⁵ La caracterització de la Caritat és diferent a cada obra de visions, si bé en totes elles es dona una menor o major ruptura respecte de les descripcions del *Sciuias*, l'*OV* i el *LVM*.

Per tal d'assenyalar la ruptura que significa la concepció de la *caritas* en el *LDO* –sobretot a la primera visió–, cal analitzar la tematització que Hildegarda en fa a les obres anteriors. En elles la Caritat presenta un tret comú: és una personificació femenina entesa com un ésser espiritual invisible¹⁵⁶ i té una condició ontològica anàloga a la resta de virtuts que són «filles» de la Humilitat, *regina uirtutum*.¹⁵⁷ D'altra banda, en els escrits previs explora els paral·lelismes que existeixen entre el món físic i el món espiritual, si bé és en el *LDO* on desenvolupa aquests paral·lelismes amb més precisió. Allí, Hildegarda parteix del *Deus caritas est* de la primera carta de Joan¹⁵⁸ i de la

¹⁵⁴ Tanmateix, la Caritat presenta també un aspecte moral, en tant que les dues ales ascendents d'aquella figura al·legòrica representen els dos vessants de la virtut teològica: l'ala on hi ha el cap d'àliga mostra l'amor a Déu, i la del rostre humà brillant, el proïsme: *LDO*, I, 1, v (VI), p. 51-52; XIII, p. 56. Els dos vessants conflueixen, ja que les dues ales s'uneixen a la part superior: *LDO*, I, 1, v (VI), p. 51, l. 15-17.

¹⁵⁵ *LDO*, III, 3, p. 379-385; *LDO*, III, 5, p. 405-463, respectivament. Analitzaré aquesta última visió *infra*, p. 447-452, a causa del seu vincle amb la temàtica dels estadis de la matèria.

¹⁵⁶ Una obra clau en la tradició literària, filosòfica i iconogràfica de les virtuts com a personificacions femenines és la *Psychomachia* de Prudenci, en la qual es formula per primer cop el motiu de la lliuta entre les virtuts i els vicis, representats també com a figures femenines. Aureli Prudenci Clement, *Psychomachia. Combat espiritual*, revisió del text de Maurice P. Cunningham, dins: *Natura de Déu. Origen del pecat. Combat espiritual*, ed. Ilatí/cat., trad. Nolasca Rebull, col·l. Miquel Dolç, Barcelona: FBM, 1980. Vegeu també l'anàlisi comparativa de Bruce W. Hozeski, «Parallel Patterns in Prudentius's *Psychomachia* and Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum*», *Fourteenth Century English Mystics Newsletter*, 8 (1982), p. 8-20. En relació amb la iconografia de les virtuts com a guerres, cal fer menció del cicle d'il·lustracions d'Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, cit., vol. 1, f. 199v-204v.

¹⁵⁷ *Sciuias*, III, 8, II, p. 481, l. 141; III, 13, IX, p. 624, l. 318; *OV*, <II>, p. 509, l. 94, entre d'altres passos. Sobre aquesta qüestió, vegeu Georgina Rabassó, «Las virtudes, fuerzas vivas del alma en Hildegarda de Bingen», *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, 7 (2012), p. 21-31.

¹⁵⁸ 1Jn 4, 16.

concepció d'Agustí d'Hipona, segons la qual la caritat és el vincle amorós culminant que s'estableix entre l'ésser humà i la divinitat.¹⁵⁹ Així mateix, s'hauria nodrit de les reflexions de Bernat de Claravall, per a qui tant la caritat com la humilitat són virtuts molt preuades.¹⁶⁰ No obstant això, sembla que Hildegarda hereta també concepcions estoiques i platòniques quan connecta la caritat cristiana i l'amor diví entès com un principi cosmològic, és a dir, com l'amor que causa el moviment celeste.¹⁶¹ A continuació, a fi de resseguir la transformació que efectua en el *LDO*, traçaré un breu recorregut per la concepció que presenta a les obres anteriors.

En el *Sciuias* la caritat es concep fonamentalment com una virtut i es caracteritza de manera afí a l'*amor caelestis*: la crida de Déu a l'ésser humà per mitjà de la qual la criatura humana s'inclina envers les realitats transcendents. Per mostrar-ho, cal que remeti a la seva respectiva aparició en dues visions: la de la «torre de la premonició» i la de la «columna de la salvació»,¹⁶² que es van plasmar en miniatures de gran bellesa. A la primera d'aquestes visions, Hildegarda descriu les «cinc poderoses virtuts» que se li van mostrar: l'Amor Celeste, la Disciplina, el Pudor, la Misericòrdia i la Victòria [Làm. 27 i 28] –juntament amb una sisena, la Paciència, que se situa apartada de la resta, com s'il·lustra a la primera de les miniatures. Compara aquelles virtuts amb els cinc sentits de l'ésser humà, en tant que el guien en el món caduc, i les descriu així:

[...] non quod ulla uirtus sit uiuens forma in semetipsa, sed solummodo praelucida sphaera a Deo fulgens in opere hominis; quia homo perficitur cum uirtutibus, quoniam ipsae sunt opus operantis hominis in Deo.¹⁶³

A la primera part del passatge citat, Hildegarda apunta un vincle entre les virtuts i les estrelles, ja que en el *Sciuias* són denominades, tant les unes com les altres, *sphaerae*.¹⁶⁴ Més que no pas una llicència poètica, l'associació sembla al·ludir a una idea que l'autora desenvoluparà posteriorment en el *LDO*, on parlarà de les influències

¹⁵⁹ Agustí d'Hipona, *De Trinitate Libri XV*, VIII, 8, 12.

¹⁶⁰ Bernat de Claravall, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, ed. Jean Leclercq i Henri M. Rochais, *Bernardi opera*, Turnhout: Brepols, 1963, v. 3, p. 13-59.

¹⁶¹ Aquesta idea es troba a Boeci, *De consolatione philosophiae*, ed. Valentí Fàbrega i Escatllar, dins: *Consolació de la filosofia*, ed. Ilatí/cat., Barcelona: FBM, 2002. Vegeu Fabio Chávez Alvarez, «Die brennende Vernunft», cit., p. 254. Vegeu Peter Dronke, «L'amor che move il sole e le altre stelle», dins: *The Medieval Poet and his World*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1984, p. 439-475.

¹⁶² *Sciuias*, III, 3, p. 371-388; III, 8, p. 478-514, respectivament.

¹⁶³ *Sciuias*, III, 3, III, p. 375, l. 166-169: «[...] no és que cap de les virtuts sigui una forma viva en ella mateixa, sinó solament una esfera brillant que, gràcies a Déu, resplendeix a les accions humanes. L'ésser humà es perfecciona amb les virtuts, ja que són fruit de la persona que obra d'acord amb Déu».

¹⁶⁴ *Sciuias*, I, 3, XII, p. 46, l. 239-240; III, 8, XVII, p. 503, l. 872-879.

dels astres sobre l'ésser humà en el pla fisiològic tot establint una analogia amb les influències de les virtuts sobre ell en el pla moral.¹⁶⁵ D'altra banda, en el pas del *Sciuias* que acabo de citar, Hildegarda sosté que les virtuts imparteixen un magisteri de perfeccionament a l'ésser humà: quan es comporta d'acord amb la voluntat de Déu per mitjà de les seves eleccions i accions, aquestes són virtuoses i fan present quelcom de diví en el món. Per tant, l'autora no considera que les virtuts siguin una font d'afflicció per a l'ésser humà, sinó que, al contrari, li infonen tendrament «la dolçor del regne celeste».¹⁶⁶ Com s'observa en l'*OV*, les virtuts posseeixen la capacitat de produir una *renouatio* dins l'ànima humana, per mitjà de la qual l'ànima recupera una semblança amb la condició edènica, anterior al pecat. En particular, a la visió de la torre de la premonició l'Amor celeste és descrit com una figura que mirava cap a orient; amb els cabells solts i la mitra episcopal sobre el cap. La seva túnica era blanca, amb brodats de color porpra a la part inferior, i mentre que amb la mà dreta subjectava uns liris i altres flors, amb l'esquerra sostenia un palmó.¹⁶⁷ Per a Hildegarda l'Amor celeste és la virtut que ha d'arrelar en l'interior de l'ésser humà per sobre de qualsevol afany.¹⁶⁸

A la segona de les visions del *Sciuias* que esmentava, Hildegarda explica que la Caritat se li va aparèixer, juntament amb d'altres virtuts, en una imatge on se li mostraven aquestes «obreres fortíssimes de Déu» mentre construïen la columna de la salvació.¹⁶⁹ El vincle entre el motiu de la columna i les virtuts pot tenir com a referent un passatge del llibre dels Proverbis: «La Saviesa s'ha fet un palau / amb set columnes ben tallades»,¹⁷⁰ ja que, en el decurs del temps, a partir d'aquest passatge bíblic es va originar el motiu literari i iconogràfic del temple de Saviesa i les seves set columnes, representades bé per les arts liberals, bé pel conjunt de les virtuts teològals i cardinals. Un exemple d'aquest tipus de representació el trobem en l'*HD* [Làm. 8], on Herrada de Hohenbourg situa la Filosofia (en comptes de la Saviesa) al centre de la rosseta en la

¹⁶⁵ Vegeu *infra*, p. 442-446.

¹⁶⁶ *Sciuias*, III, 3, IV, p. 377, l. 211-216: «[...] uirtutum habet in se dulcedinem et suauitatem, quibus nullatenus grauant nec constringunt homines, sed ut suauiter balsamum sudat de frutice suo, sic molliter operantur dulcedinem caelestis regni in humanis mentibus, sine sorde et durtitia iniustitiae».

¹⁶⁷ *Sciuias*, III, 3, p. 372, l. 40-44.

¹⁶⁸ *Sciuias*, III, 3, v, p. 378, l. 250-251.

¹⁶⁹ *Sciuias*, III, 8, p. 478, l. 66: «Isti fortissimi operarii Dei sunt». No puc deixar d'indicar breument que la descripció de les virtuts com a constructores d'arquitectures de salvació té un «aire de família» amb el relat oníric en què Christine de Pizan (1365-1431) relata de quina manera les tres Dames (Raó, Rectitud i Justícia) van començar a construir la Ciutat de les Dames. Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, intr. i trad. Eric Hicks i Thérèse Moreau, París: Stock, 1986; trad. cat.: *La ciutat de les dames*, intr. i trad. Mercè Otero-Vidal, Barcelona: Edicions de l'Eixample, 1990. Vegeu les magnífiques il·lustracions d'aquesta obra en el recull de Gilbert Ouy, Christine Reno i Inès Villela-Petit, *Album Christine de Pizan*, Turnhout: Brepols, 2012.

¹⁷⁰ Pr, 9, 1.

qual es disposen en cercle les set arts liberals, com ja he indicat. L'exemple de les virtuts ens els brinda, amb matisos, la visió del *Sciuias* que comento. Allí Hildegarda individualitza set virtuts i les associa amb els set dons de l'Esperit Sant.¹⁷¹ D'una banda, menciona les virtuts teologals: la fe, l'esperança i la caritat, si bé, d'altra banda, omet les cardinals (prudència, justícia, tempraça i fortalesa) i n'indica algunes especialment rellevants en l'àmbit monàstic: la humilitat, la castedat, el temor de Déu i l'obediència [Làm. 29]. En particular, descriu la Caritat com una figura de pell blavosa com el jacint, vestida amb una túnica del mateix to i amb una estola ornada amb or i gemmes que li queia des de les espatlles fins als peus.¹⁷² La imatge es va presentar, amb veu pròpia, així:

Sed tu [Lucifer] in abyssum cecidisti et ego in caelo permansi, postea descendens ad terras in incarnato Filio Dei. Et per me perfecta est multitudo fidelium mille iustis et bonis artibus armatorum [...]. O humilitas, quae es gloriosissima regina uirtutum, quam forte et inuictum es tuis ubique praesidium, nullo cadente, qui puro corde diligit te.¹⁷³

Al final del passatge la Caritat mostra la seva subordinació envers la Humilitat; no obstant això, aquesta concepció introdueix un element nou respecte de formulacions prèvies. L'al·lusió a la Trinitat ve suggerida per l'associació entre *caritas* i Esperit Sant en el seu paper de nexa amorós entre Déu i l'univers creat en l'Encarnació,¹⁷⁴ tal com reafirma la *uox de caelo* en el comentari del parlament de la Caritat. Escriu Hildegarda:

Sed *secunda* designat caritatem, quoniam post humilitatem illam qua Filius Dei incarnari dignatus est, ostensa est etiam uera et ardentissima lampas caritatis, cum *Deus* ita *dilexit* hominem, ut propter ipsius amorem Vnigenitum suum mitteret incarnandum.¹⁷⁵

¹⁷¹ *Sciuias*, III, 8, XIV, p. 496, l. 653-654.

¹⁷² *Sciuias*, III, 8, I, p. 479, l. 105-111.

¹⁷³ *Sciuias*, III, 8, II, p. 480-481, l. 135-142: «Però tu [Lucifer] vas caure en l'abisme, mentre que jo vaig romandre en el cel i després vaig descendir a la Terra en el Fill de Déu encarnat. A través meu es perfecciona l'exèrcit dels fidels, proveït amb armes de justícia i bondat [...]. Oh Humilitat, que ets la més gloriosa reina de les virtuts, com n'és de fort i inexpugnable arreu el teu baluard! Els qui t'estimen amb el cor pur no defalliran».

¹⁷⁴ El paral·lelisme entre l'encarnació del *uerbum* i la creació es posa de manifest en el motiu de l'*arbor caritatis*, que es plasma també a la visió de «la columna de la Paraula de Déu»: *Sciuias*, III, 4, p. 390-407. Sobre aquesta noció, vegeu Peter Dronke, «Arbor Caritatis», cit., p. 131.

¹⁷⁵ *Sciuias*, III, 8, XIX, p. 506, l. 967-971: «La segona imatge representa la caritat perquè, després de la humilitat amb què el Fill de Déu va acceptar encarnar-se, es va revelar la torxa veritable i ardent de la caritat, ja que *Déu estimava* tant els humans que, per amor, va enviar el seu Unigènit a fi que s'encarnés».

Les reflexions exposades en el *Sciuias* constitueixen una idea base a partir de la qual Hildegarda desenvoluparà en el *LDO* les funcions ontològiques i cosmològiques de la *caritas*. No obstant això, existeix una ruptura fonamental entre la concepció predominant de la caritat en el *Sciuias* i en el *LDO*: a la primera obra la caritat apareix clarament subordinada a la humilitat i, així mateix, les seves funcions s'inscriuen fonamentalment en l'àmbit moral. Certament, la visió final del *Sciuias* obre una nova concepció de les virtuts com a forces celestes (subordinades a Humilitat) que continuarà prenent forma en l'*OV* i el *LVM*. En aquella visió, Hildegarda estableix un diàleg entre diverses personificacions: d'una banda, el diable, i de l'altra, l'ànima i les virtuts, que, situades en els cels, preparen l'harmonia còsmica que s'esdevindrà a la plenitud dels temps.¹⁷⁶ Les virtuts que apareixen a la visió final del *Sciuias* són pràcticament les mateixes que en l'*OV*, així com una part de les que inclou el *LVM*. Són éssers espirituals, «guerreres» i «filles» del Rei i de la reina *Humilitas*. En particular, a l'escena segona de l'*OV*, les Virtuts responen quan *Diabolus* posa en qüestió la seva identitat (*uos omnes nescitis quid sitis*),¹⁷⁷ i fan breus parlaments per dir *qui* són. Allí llegim les presentacions de la Caritat i de l'Amor celeste, en dos moments diferents:

KARITAS

Ego Karitas, flos amabilis –
uenite ad me, Virtutes, et perducam uos
in candidam lucem floris uirge.¹⁷⁸

AMOR CELESTIS

Ego aurea porta in celo fixa sum:
qui per me transiit
numquam amaram petulantiam in mente sua gustabit.¹⁷⁹

Malgrat que el component líric dels textos no ho permet d'apreciar clarament, l'autora segueix aquí una de les concepcions cristianes de la caritat, l'amor absolut que Déu desperta en l'ésser humà, i caracteritza l'amor celeste com la inclinació humana

¹⁷⁶ *Sciuias*, III, 13, VIII-IX, p. 620-629.

¹⁷⁷ *OV*, <I>, p. 508, l. 62.

¹⁷⁸ *OV*, <II>, p. 509, l. 103-106: «CARITAT / Jo sóc la caritat, una flor amable – / veniu cap a mi, Virtuts, i us duré / envers la llum cànvida de la flor que neix de la branca».

¹⁷⁹ *OV*, <II>, p. 512, l. 167-170: «AMOR CELESTE / Jo sóc una porta d'or fixada al cel: / qui passa a través meu / mai més no voldrà l'amarga petulància al seu pensament».

envers les realitats eternes i el rebuig dels afers terrenals. Són, per tant, dues virtuts complementàries, concebudes en una dimensió moral i espiritual, de manera que en l'*OV* no empra la noció de la caritat per explicar l'origen de la vida ni l'organització de l'univers. La concepció de la caritat que Hildegarda mostra tant en el *Sciuias* com en l'*OV* manté aspectes de continuïtat. En canvi, en el *LVM*, on Hildegarda comença a reflexionar sobre l'analogia entre l'univers i l'ésser humà, les virtuts adquireixen un vincle més fort amb els fenòmens naturals, i trobem nous elements significatius.

El *LVM* presenta, recordem, un total de 35 virtuts que dialoguen dialècticament amb vicis oposats, representats també com a personificacions femenines. En aquesta *disputatio* dramatitzada, la figura de l'Amor celeste es contraposa a l'Amor mundà, i la Caritat té en l'Enveja el seu contrari.¹⁸⁰ La figura de l'Amor celeste es descriu com «la columna de l'harmonia celeste» i afirma que no rebutja la vida, sinó que elimina «tot el que és perjudicial en ella».¹⁸¹ Destaca aquí el fet que Hildegarda posa en el centre la idea de l'harmonia celeste i de la força vital, que és l'essència positiva del món terrenal. En el parlament de la Caritat observem una transformació encara més significativa, ja que es defineix com una força viva encarregada d'establir el vincle entre les dimensions metafísica i física:

*Ego autem aer ille sum, qui omnem uiriditatem nutrio, et qui flores cum maturis pomis educo. Nam in omni inspiratione spiritus Dei docta sum, ita quod limpidissimos riuulos educo, scilicet de bono suspiro lacrimas; et quod de lacrimis bonum odorem per sanctissima opera profero. Sed et pluuiam hec sum, que de rore illo flat, per quem omnia gramina in leta uita ad me rident.*¹⁸²

Hildegarda atorga a la caritat unes funcions anàlogues a les que tindrà en el *LDO*: és una força connectada amb l'Esperit Sant, que es vincula a la força vivificant de l'aire i de l'aigua, i que s'ocupa de mantenir la vida en l'univers. A més a més, en un altre passatge del *LVM*, la Caritat afirma que és l'«amiga diligentíssima en el tro de Déu» i

¹⁸⁰ *LVM*, I, I-II, p. 13; III, v-vi, p. 126-127.

¹⁸¹ *LVM*, I, II, p. 13, l. 128-131: «Ego autem columna celestis harmonie sum, et omnia gaudia uite attendo. Vitam non repudio, sed omnia noxia conculco, sicut etiam te ipsam contemno». La virtut de l'amor celeste es complementa amb el menyspreu del món, de la qual tracta a *LVM*, IV, XIV, p. 181.

¹⁸² *LVM*, III, VI, p. 127, l. 105-111: «En canvi, jo sóc aquell aire que nodreix tota la verdor i que fa créixer les flors i madurar els fruits. En efecte, em torno més docta amb cada inspiració de l'Esperit Sant i sóc capaç de fer córrer els rius límpids o bé les llàgrimes que vessen dels bons sentiments. I amb les llàgrimes difonc un suau perfum per les obres més santes. Però també sóc la pluja que exhala la rosada, gràcies a la qual totes les herbes somriuen en el resplendor de la vida».

que «tot el que és de Déu és també meu».¹⁸³ Segons Hildegarda, però, el conjunt de les virtuts participa per igual de l'essència divina i, per tant, cap d'elles en particular no forma part de la «substància de la divinitat». El més rellevant és que en el *LVM* atorga a la caritat la capacitat de nodrir de vida tot el que existeix, ja que mostra un canvi rellevant: de la concepció de la caritat com a virtut (*uirtus*) cap a la caritat com a força vital (*uis*). Així, sobre els antecedents de la primera visió del *LDO*, trobem en el *LVM* dos canvis significatius: Hildegarda associa, com vèiem, l'element igni amb la divinitat i amb l'eternitat i, així mateix, concep la caritat com una força còsmica vinculada a les funcions de manteniment de la vida en el món. A la primera visió del *LDO* articularà totes aquestes idees en una visió al·legòrica poderosa que anirà encara un pas més enllà.

Cal que ens centrem ara en una de les ulteriors aparicions de la Caritat en el *LDO*, situada a la tercera part de l'obra,¹⁸⁴ perquè manté una continuïtat respecte de la idea de la caritat com a *uirtus* que trobem en escrits anteriors. Segons la descripció de l'autora, se li va aparèixer una ciutat (de tipus simbòlic, que és present a cadascuna de les visions de la tercera part del *LDO*) i, al seu damunt, una font on hi havia tres donzelles que personificaven les virtuts de la caritat, la humilitat i la pau. Així ho mostra, també, la miniatura corresponent [Làm. 30],¹⁸⁵ que il·lustra la següent descripció:

*Vidi etiam quasi in medio prefatę australis plage tres imagines, duas uidelicet in quodam purissimo fonte stantes [...] Tercia autem extra eundem fontem supra prefatum lapidem illius stabat candida ueste induta; eiusque facies tanta claritate fulgebat, ut ipsa claritas faciem meam reuerberaret.*¹⁸⁶

Aquestes figures miraven cap a una regió superior, on hi havia els benaventurats, i es trobaven arrelades a la font. Les figures de la Caritat i la Humilitat enfonsaven els peus dins l'aigua de la font, mentre que la Pau (de rostre candent, aspecte pel qual se la

¹⁸³ *LVM*, III, vi, p. 127, l. 123-126: «Diligentissima enim amica in throno Dei sum, et Deus nullum consilium me celat. Et regalem thalamum habeo; ac omnia que Dei sunt, et mea sunt».

¹⁸⁴ *LDO*, III, 3, p. 379-385. Vegeu *supra*, p. 365-367.

¹⁸⁵ Sobre aquesta visió, vegeu María Eugenia Góngora, «Ver, conocer, imaginar: la visión de la fuente y las tres doncellas en el *Liber diuinorum operum* de Hildegard de Bingen», *Revista Chilena de Literarura*, 68 (2006), p. 105-121.

¹⁸⁶ *LDO*, III, 3, i, p. 379, l. 2-10: «Vaig veure també, com enmig de la regió austral, tres imatges. Dues d'elles estaven dempeus sobre una font d'aigües puríssimes [...]. La tercera estava dempeus fora de l'aigua, al damunt de la pedra, vestida amb una túnica blanca, i el seu rostre resplendia amb tanta claredat que reverberava en el meu».

pot confondre amb l'*igneus uis* i, per tant, amb la *caritas*)¹⁸⁷ se situava a sobre d'una roca. Si centrem l'atenció en la caritat i la humilitat, cal indicar en primer lloc que les posicions que Hildegarda els concedia en el *Sciuias* i en l'*OV* s'inverteixen aquí: ara prima la caritat, encarregada d'executar el pla de la saviesa divina, i la humilitat ja no és la virtut preeminent sinó l'«ajudant» de la caritat, tal com llegim en el següent fragment:

Prima autem imago dicebat: Ego caritas uientis Dei claritas sum, et sapientia mecum opus suum operata est; atque humilitas, quę in uiuo fonte radicaui, adiutrix mea extitit, ipsique pax adheret. Et per claritatem, quę ego sum, uiuens lux beatorum angelorum fulminat [...] Ego enim hominem scripsi, qui in me uelut umbra radicans fuit, quemadmodum umbra cuiusque rei in aqua conspicitur. Vnde et uiuus fons sum, quia omnia quę facta sunt uelut umbra in me fuerunt.¹⁸⁸

A banda d'aquesta inversió, destaca la pròpia descripció de la caritat, que en el context d'una visió sobre les virtuts mostra una caracterització molt diferent respecte de les formulacions prèvies, i que s'inscriu de ple en la línia de reflexió de la primera visió del *LDO*. La qüestió trinitària és, de fet, la clau hermenèutica que Hildegarda desvela en el comentari de la visió, tot dient que «a la fortalesa de la justícia ardent aquelles tres virtuts són en el nom de la santíssima Trinitat, de les quals la primera és la caritat, la segona la humilitat i la tercera la pau».¹⁸⁹ L'autora no associa explícitament cadascuna de les persones de Déu amb la virtut equivalent, si bé en el parlament de la Caritat s'identifiquen aspectes de la caracterització que rebia a la primera visió del *LDO* (on s'associava amb l'Esperit Sant) com, per exemple, el seu vincle amb la saviesa divina, la metàfora de la «font viva» i la idea segons la qual la caritat dóna la vida a tot el que existia com una «ombra» en la presciència divina, tal com refereix en el passatge citat. Segons Hildegarda, les virtuts «no són separades de la divinitat, tal i com les arrels no

¹⁸⁷ En el comentari al passatge s'explica el motiu de la claredat del seu rostre: *LDO*, III, 3, III, p. 382, l. 25-28. En una època de cismes i de convulsions entre els poders temporals és significatiu que Hildegarda doni un protagonisme a la Pau, virtut que apareix també en el *LVM* (II, X, p. 79), si bé no en el *Sciuias* ni en l'*OV*. Hildegarda plasma el caràcter cívic d'aquesta virtut quan l'associa amb la imatge de la ciutat.

¹⁸⁸ *LDO*, III, 3, II, p. 379, l. 1-14: «La primera imatge deia: Jo, caritat del Déu vivent, sóc la claredat, i la saviesa va fer la seva obra amb mi, i la humilitat, que va arrelar a la font viva, va ser la meua ajudant i la pau s'uneix a ella. I a través de la claredat, que sóc jo, brilla la llum vivent dels àngels benaurats [...]. Jo vaig marcar amb un segell l'ésser humà, que va arrelar en mi com una ombra, de la mateixa manera que l'ombra de cada cosa es percep en l'aigua. Per això sóc la font viva, perquè totes les coses que han esdevingut van existir en mi com una ombra».

¹⁸⁹ *LDO*, III, 3, III, p. 382, l. 10-12: «[...] quę in fortitudine ardentis iusticię tres uirtutes in nomine sanctę Trinitatis sunt, quarum prima est caritas, secunda humilitas, tertia pax». Vegeu Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1276, n. 13.

estan separades de l'arbre»,¹⁹⁰ de manera que exposa una representació de la Trinitat amb trets clarament femenins. A causa de les diverses associacions i connexions a les quals el discurs al·legòric d'Hildegarda és avesat, no resulta senzill clarificar la comprensió d'aquest tipus de paral·lelismes. D'altra banda, el fet que existeixi una ambigüïtat conceptual en l'associació de les virtuts i les persones de Déu juga un paper fonamental en relació amb l'actitud intel·lectual de l'autora, ja que les persones de la Trinitat formen part de la mateixa substància, el Déu únic i indivisible, un misteri diví que resulta inaprehensible. Enfront del discurs racionalista escolàstic, que dissecciona per conèixer, Hildegarda elabora una temptativa de descripció catafàtica que mostra, tot servint-se de l'ambigüïtat, que el misteri diví ha de quedar irresolt.

En el *LDO* la noció de *caritas* ocupa un lloc fonamental, ja que és una peça clau en l'explicació de la Trinitat, de la creació i de l'esdeveniment de la plenitud dels temps. En particular, l'autora sosté que «forma part de la substància de la divinitat», l'associa amb l'Esperit Sant, la descriu com un principi ontològic i cosmològic en tant que origen de la vida i del moviment, i la designa encarregada del seu manteniment. En aquest llibre la caritat ultrapassa les formulacions dels escrits previs, com ara el *Sciuias*, l'*OV* i el *LVM*, en els quals Hildegarda mostra les virtuts essencialment com a éssers espirituals, és a dir, com a forces vives que actuen en l'ànima humana de manera anàloga a com les forces vives ho fan en l'univers. En el *LDO* desenvoluparà tal concepció i atorgarà a la caritat un paper decisiu tant en el pla onto-teològic com en el cosmològic, ja que actua en els moments de transició entre la unitat divina i la multiplicitat del creat, entre l'eternitat i la temporalitat. En definitiva, la idea de *caritas* que presenta en el *LDO* presenta aspectes de continuïtat i de ruptura respecte de les obres anteriors. D'una banda, en el *LDO* es manté la concepció moral de la caritat com a ésser espiritual i, concretament, com una virtut útil per regular les relacions humanes, simbolitzades per la ciutat (*LDO*, III, 3); d'altra banda, es desenvolupa el concepte de caritat en els plans ontològic i cosmològic tant en el discurs cosmogònic (*LDO*, I, 1) com en l'escatològic (*LDO*, III, 5). Hildegarda associa la caritat amb l'Esperit Sant, i mostra la cadena que l'amor diví estableix entre Déu, l'univers i l'ésser humà, la triple dimensió en la qual la caritat continua activa tot al llarg de la història de la salvació.¹⁹¹

¹⁹⁰ *LDO*, III, 3, III, p. 382, l. 20-21: «Nec quaedam uirtutes a diuinitate separatae sunt, sicut nec radix ab arbore secernitur».

¹⁹¹ Christel Meier, «Virtus und operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen», dins: *Grundlagen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studententagung Theologia mystica im*

2.1.4. *Sapientia i racionalitas increata*

A la primera visió del *LDO*, les nocions de força ígnia i de caritat s'identifiquen amb la racionalitat, ja que Hildegarda posa en boca d'aquesta personificació multiconceptual l'afirmació *racionalitas etiam sum*.¹⁹² Segons Hildegarda, la racionalitat divina va ordenar l'univers, es reflecteix a la racionalitat dels àngels i a la dels humans, i d'ella participa tot el que existeix. La racionalitat és, per tant, una categoria ontològica. El plantejament d'Hildegarda és, un cop més, el d'una jerarquia connectada: a la cúspide de l'escala ontològica se situa la divinitat, ésser màximament intel·ligent, seguidament hi ha els àngels, als quals denomina «llum racional»,¹⁹³ i finalment els éssers humans. En un passatge de les *EE*, l'autora explica l'element distintiu de la racionalitat divina, ontològicament superior a les altres: no té un inici, és única i indivisible amb Déu.¹⁹⁴ D'altra banda, la racionalitat divina es manifesta en l'univers. En particular, en el *LDO* sosté que la racionalitat «crema en els astres» i que les estrelles són les «innumerables paraules de la racionalitat».¹⁹⁵ D'entre les criatures que habiten en el món, els animals i els vegetals participen de les lleis racionals de la natura, si bé són irracionals en tant que no posseeixen una racionalitat individual. A diferència dels éssers humans (*racionali animalii*), les bèsties (*brutis animalibus*) tan sols tenen «la vida i la sensibilitat», ja que «únicament l'ànima inspirada per l'alè de Déu és racional».¹⁹⁶

A la descripció al·legòrica del *LDO* hi ha diverses idees que convé analitzar per tal d'aprofundir en la concepció onto-teològica que Hildegarda té de la *sapientia* i la *racionalitas*. En primer lloc cal assenyalar que, en el plantejament del *LDO*, les nocions de saviesa i racionalitat divines no tenen uns límits conceptualment definits que ens permetin de diferenciar nítidament un concepte de l'altre. En descriure la *sapientia*, els principals referents bíblics de l'autora són els llibres veterotestamentaris de Saviesa, Proverbis i Siràcida,¹⁹⁷ mentre que la seva idea de la *racionalitas* presenta una gran

Weingarten vom 7.–10. November 1985, ed. Margot Schmidt, col·l. Dieter R. Bauer, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987, p. 73-101.

¹⁹² *LDO*, I, 1, II, p. 48, l. 23.

¹⁹³ *LDO*, I, 1, IX (X), p. 54, l. 1-2.

¹⁹⁴ *EE*, <9>, p. 209-210, l. 4-12.

¹⁹⁵ *LDO*, I, 1, II, p. 50, l. 49-50.

¹⁹⁶ *LDO*, III, 3, II, p. 380, l. 16-20, cito el passatge corresponent: «[...] cogitationes in rationali animalii sunt; in brutis autem animalibus non, quoniam illa tantum uiuunt et sensus habent [...]; sed tantum anima a Deo spirata rationalis est».

¹⁹⁷ Vegeu el passatge de Sv 7, 22 citat *supra*, p. 41, n. 1. Per a Hildegarda, la Saviesa és una facultat que Déu posseeix a l'eternitat i amb la qual va crear l'univers. D'aquesta manera l'autora es fa ressò del motiu de l'*omnis sapientia* recollit en el Siràcida: «Abans de totes les coses va ser creada la saviesa, / la intel·ligència prudent existeix des de l'eternitat» (Sir 1,1-4). En un passatge del llibre de Proverbis trobem una idea semblant: «El Senyor em posseïa al començament, / abans de les seves obres, des de sempre. /

influència del pròleg de l'evangeli segons Joan. Com a punt de partida hermenèutic, considero que Hildegarda entén la Saviesa com la capacitat omnicomprendiva de Déu per disposar la relació de les parts amb el tot, i que concep la racionalitat com l'ordre amb el qual la divinitat realitza el pla creacional que estableix la Saviesa. És a dir, la noció de saviesa divina equival pràcticament a la de presciència i és privativa de Déu; en canvi, la racionalitat és una facultat que Déu comparteix –com un do– amb els àngels i els humans. En aquest sentit, Chávez Alvarez distingeix en el pensament d'Hildegarda les idees de *rationalitas increata* (la racionalitat divina, que no té un inici temporal) i *rationalitas creata* (la de la resta d'éssers racionals, que té un inici temporal).¹⁹⁸ La racionalitat divina porta a la «llum» el que existia en l'«ombra» a la presciència,¹⁹⁹ de manera que l'univers creat és la materialització concreta del pla de la *sapientia* i es troba disposat segons l'ordre que produeix la *rationalitas*. Així mateix, en tant que la racionalitat humana és un reflex de la divina, l'ésser humà pot conèixer –dins d'uns determinats límits– l'ordre racional que Déu ha donat a l'univers i a les criatures. En el present subapartat analitzaré les nocions de *sapientia* i de *rationalitas increata*, tot tenint en compte altres formulacions presents en el corpus de l'autora, i més endavant m'ocuparé de la *rationalitas creata* i la dinàmica racional de la natura.

Anys abans d'escriure el *LDO*, en una de les antífones de la *Symphonia* recull una representació interessant de la saviesa divina, com hem vist. Hildegarda mostra allí la «virtut de la saviesa» com una figura amb tres ales que fa de nexa entre la divinitat i l'univers; una clara al·lusió a la Trinitat. La vincula també a la «vida» i descriu el seu moviment circular com aquell que dóna vida a tot el que existeix en l'univers.²⁰⁰ Hildegarda descriu aquí la personificació de la Saviesa dotada de tres ales: l'ala que vola amunt sembla una al·lusió a Déu-Pare, la que relaciona amb la terra sembla que es refereix a Déu-Fill i la que «vola arreu» s'associa amb l'Esperit Sant. En els versos citats Hildegarda atorga a la saviesa una operativitat, i esbossa unes funcions ontològiques i cosmològiques que desenvoluparà posteriorment en el *LDO*, allí on

Em va formar a l'inici dels temps, / des de l'origen, des del primer moment de la terra» (Pr 8, 22-23). Tot seguit s'indiquen diversos moments de l'obra de la creació durant els quals la Saviesa acompanyava Déu com si fos «un mestre d'obres» (Pr 8, 30). L'estatut de la saviesa divina és problemàtic, com palesa la juxtaposició dels diversos passatges bíblics, ja que mostra la disjuntiva de si la saviesa és una facultat coeterna a Déu, o bé si és creada per Déu en l'eternitat.

¹⁹⁸ Fabio Chávez Alvarez, «Die brennende Vernunft», cit., p. 135-221. Sobre la *rationalitas creata* vegeu *infra*, p. 441.

¹⁹⁹ Vegeu el passatge on Hildegarda reelabora la idea de les *rationes seminales* d'Agustí d'Hipona, *De Genesi ad litteram*, VI, 10, 17.

²⁰⁰ *Symphonia*, 1, p. 373, l. 1-10. Vegeu la citació *supra*, p. 276, n. 185.

afirmarà que les «ales superiors» de la personificació de la Caritat representen la saviesa divina que va ordenar l'univers i totes les coses a les quals havia donat la vida amb la força ígnea.²⁰¹ En l'ESSA, escrit posteriorment al LDO, Hildegarda torna a tractar el tema de la saviesa divina i afirma que «la saviesa i la caritat són una unitat».²⁰² De manera que, si la caritat i la racionalitat són una unitat, i si la caritat i la saviesa també ho són, aleshores, la saviesa i la racionalitat formen, així mateix, una unitat. En un altre passatge de l'ESSA, l'autora tracta sobre l'operativitat de la saviesa divina amb els següents termes: «La saviesa es pot anomenar amb rigor “artífex”, ja que gira al voltant del cel i de la terra i equilibra el seu pes».²⁰³ El concepte *faber*, a banda d'«artífex», es pot traduir per paraules com ara «artesana», «obrero», «mestra d'obres», i també recull el significat dels adjectius «destra» i «enginyosa». La saviesa divina no és, per tant, únicament el continent que emmagatzema els continguts, sinó que actua, obra, i la seva activitat es complementa amb la de la *rationalitas increata*.

Segons Hildegarda, l'univers sencer queda impregnat d'aquella racionalitat que, seguint el pla de la Saviesa, li va assignar un ordre en el moment de la creació. Per tant, la racionalitat és el denominador comú de tot el que existeix, si bé es donen diferents nivells d'intel·ligibilitat: la comprensió dels àngels és més lúcida que la dels humans, i la racionalitat humana és superior a la sensibilitat dels animals, i la sensibilitat de les bèsties manca, en canvi, en el regne vegetal. La *rationalitas* en tant que principi ontològic va organitzar la constitució de l'univers creat. De manera que, com deia, l'ésser humà pot comprendre les lleis que organitzen el cosmos per mitjà de la seva capacitat racional, és a dir, de l'ànima intel·lectual, tot tenint en compte les limitacions de la condició humana. Segons observem, l'autora proposa una indagació racional de l'univers i de la natura. En conseqüència, encara que Hildegarda no formula, de fet, un discurs *secundum physicam*,²⁰⁴ la seva concepció de les funcions cosmològiques de la *rationalitas increata* sí que la situa entre els pensadors del segle XII que postulen l'existència d'una *ratio* natural que és el principi regulador dels fenòmens. Tanmateix, Hildegarda sosté que els humans només poden conèixer l'ordre de l'univers dins d'unes coordenades, i que el seu coneixement mai no podrà desxifrar els continguts de la

²⁰¹ LDO, I, 1, II, p. 47-48, l. 1-4.

²⁰² ESSA, p. 111, l. 71: «sapientia et caritas unum sunt».

²⁰³ ESSA, p. 111, l. 64-66: «Vnde et sapientia “faber” recte dici potest, quoniam celum et terram circuiuit atque equali pondere ponderauit».

²⁰⁴ Teodorico de Chartres, *De sex diebus operibus*, dins: Thierry de Chartres, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, ed. Ilati/cast., estudi preliminar d'Elisabeth Reinhardt, preàmbul filològic, trad. i comentari de M^a Pilar García Ruiz, Pamplona: Eunsa, 2007.

Saviesa. Com a molt, els humans poden percebre i expressar la seva força extraordinària, tal com descriu Hildegarda la *rationalitas increata* en un passatge de l'ESSA: «La racionalitat és una força poderosa, ígnia i indivisible; i si no fos ígnia no seria ventosa, i si no fos ventosa, no sonaria».²⁰⁵ Segons aquest fragment, la *rationalitas increata* no només produeix l'ordre del món, sinó també el seu so: l'harmonia celeste. El so harmoniós que manifesta la *rationalitas increata* en el pla cosmològic és anàleg al que la *rationalitas creata* produeix amb la veu i el llenguatge en el pla antropològic.

Fabio Chávez Alvarez analitza la semàntica de la noció de *rationalitas* en el pensament d'Hildegarda i la posa en relació tant amb els antecedents històrico-filosòfics com amb el context intel·lectual de l'autora. A la seva anàlisi interpretativa Chávez afirma que la noció hildegardiana de *rationalitas* comprèn tres principis: l'ontològic (ésser pensant absolut entès com a ésser trinitari), el cosmològic (la *paraula* creadora en la qual s'expressa la Trinitat) i l'antropològic (la raó humana, que té també una estructura trinitària). Una altra de les distincions rellevants de l'estudi de Chávez consisteix en articular les dues formes que adopta la racionalitat en el plantejament d'Hildegarda: la *rationalitas increata* i la *rationalitas creata*. Sobre la distinció entre aquestes dues idees, Hildegarda en parla especialment a la novena homilia de les *EE*. De fet, d'acord amb la cerca d'aquestes nocions a la LLT-A, el terme *rationalitas* (o *rationalitas*) apareix vint-i-tres vegades a les *EE* i vint-i-set en el *LDO*; si tenim en compte l'extensió de les dues obres, a les *EE* el nombre d'aparicions és molt significativa.²⁰⁶ D'altra banda, observem que no utilitza gaire sovint el terme *ratio* (o *ratio*), tot i que és més comú que el de *rationalitas* en el conjunt d'obres llatines de l'època.

La seva reflexió sobre el concepte de *rationalitas increata* està molt vinculada, com ja he indicat, a l'exegesi del pròleg de l'evangeli segons Joan. Les idees més interessants al respecte les trobem en el *LDO*, a les visions primera i quarta de la primera part,²⁰⁷ així com també a les *EE* i en alguns passatges de l'ESSA. Es tracta, com indica la cronologia dels escrits esmentats, d'una qüestió que va ocupar Hildegarda especialment durant la seva darrera etapa creativa. En comentar el pròleg de l'evangeli

²⁰⁵ ESSA, p. 117, l. 227-229: «Rationalitas magna uis est, ignea et non diuisa; et si non esset ignea, non esset uentosa, et si uentosa non esset, non sonaret». Una idea semblant es troba a *LDO*, I, 1, II, p. 48, l. 23-24: «Rationalitas etiam sum, uentum sonantis uerbi habens, per quod omnino creatura facta est».

²⁰⁶ Sobre la grafia de les paraules *ratio* i *rationalitas*, Kienzle i Muessig diuen que són «hallmarks del llatí medieval». Beverly Mayne Kienzle i Carolyn A Muessig, «Introduction» a *EE*, p. 137-183; 178.

²⁰⁷ Mentre que el comentari al pròleg que recull la primera visió del *LDO* és implícit, el de la quarta és explícit: *LDO*, I, 4, CV, p. 248-264. Sobre l'exegesi d'aquesta darrera visió, vegeu Barbara Newman, «Commentary on the Johannine Prologue», cit., p. 16-22.

segons Joan, Hildegarda parteix de les paraules inicials: *In principio erat uerbum*. A les *EE* vincula la racionalitat a la força individual del Fill i, alhora, amb la divinitat com un tot: «*La Paraula*, és a dir, la racionalitat que és el Fill, *estava amb Déu*, perquè la racionalitat és Déu».²⁰⁸ La racionalitat és el *Fiat*, i el *Fiat* és la «paraula ressonant» mitjançant la qual Déu va crear l'univers i tot el que existeix en ell.²⁰⁹ Per això Déu i la racionalitat són una i la mateixa substància, de manera que la *rationalitas increata* és coeterna amb Déu. Per tant, la novena homilia de les *EE* confirma la hipòtesi segons la qual l'obertura del *LDO* és un comentari implícit a aquell pròleg.²¹⁰ A més a més, com observen Pereira i Cristiani, el fet que Hildegarda interpreti el pròleg com a revelació trinitària la situa en una tradició exegètica de la qual participen autors com ara Agustí d'Hipona i Escot Eriúgena.²¹¹ Precisament, els dos autors apareixen en l'aparat crític de l'edició de la novena homilia de les *EE*, de manera que els paral·lelismes mostren de retruc que aquelles fonts haurien inspirat també les visions primera i quarta del *LDO*.

Abans d'analitzar la quarta visió del *LDO*, vull intercalar una idea recollida en un passatge de l'*ESSA* i que fa referència al vincle de la *rationalitas* amb Déu-Fill i de l'*ignea uis* amb l'Esperit Sant. És a dir, a la unió de forces en el si de la Trinitat i, alhora, a la distinció de les funcions individuals de cadascuna de les persones en Déu:

Deus est Pater qui potens est, Deus est Filius qui potentia Patris est, Deus est Spiritus sanctus quia uita est, per quam omnis uita procedit; non autem tres dii sunt, sed absque omni diuisione unica deitas est, cuius fortissima uis singulis nominibus nominatur. Ita etiam dominando Dominus est Pater, operando Dominus est Filius, uiuificando Dominus est Spiritus sanctus, et hi sunt integra diuinitas trium nominum, sicut Deus omne opus suum in una ui diuinitatis designauit.²¹²

²⁰⁸ Jn 1,2; *EE*, <9>, p. 209-210, l. 4-5: «*Et uerbum*, scilicet *rationalitas* quae est *filius*, *erat apud Deum*, quia *rationalitas* Deus est».

²⁰⁹ Gn 1,3-6; *EE*, <9>, p. 210, l. 6-7: «*Rationalitas* autem omnia creauit».

²¹⁰ Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. IX-X, LVII.

²¹¹ Jn, 1-18. Vegeu Agustí d'Hipona, *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, (CCSL, 36), Turnhout: Brepols, 1954; Joan Escot Eriúgena, *Homilia et commentarius in euangelium Iohannis*, ed. Édouard A. Jeauneau i Andrew J. Hicks, (CCCM, 166), Turnhout: Brepols, 2008. Vegeu Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1139-1140, n. 1.

²¹² *ESSA*, p. 120, l. 308-316: «Déu és el Pare, que és poder; Déu és el Fill, que és la potència del Pare; i Déu és l'Esperit Sant, que és la vida per la qual tota vida procedeix. No hi ha, tanmateix, tres déus, sinó una divinitat única sense divisions, i la seva força poderosa es designa amb noms individuals. Així, el Senyor, en dominar és el Pare, en obrar és el Fill i en vivificar és l'Esperit Sant. Són una divinitat íntegra amb tres noms, de la mateixa manera que Déu disposa tota la seva obra la força única de la divinitat».

Aquest passatge il·lumina el transfons teològic de la primera visió del *LDO*, ja que allí el discurs es manté en l'ordre de la divinitat íntegra més que no pas en el pla de les persones que integren la Trinitat. Això explica per què en el *LDO* l'*ignea uis* s'identifica amb la *racionalitas*: són una i la mateixa força en el pla de la divinitat única i indivisible, i, alhora, cadascuna d'elles posseeix una força i unes funcions particulars: dominar, obrar i vivificar. En correspondència, Déu-Pare s'associa amb la saviesa, Déu-Fill amb la racionalitat i l'Esperit Sant és la vida. Però, malgrat que tenen «noms» i funcions individuals, les tres persones formen una unitat i, per tant, també llur funcions.

A la quarta visió del *LDO*, després de descriure el cicle de la vida a través de les estacions i dels mesos de l'any,²¹³ Hildegarda duu a terme una interpretació exegetica del pròleg de l'evangeli segons Joan. Escriu el comentari en primera persona, evocant el to del text bíblic, com si Déu mateix pronunciés les paraules: «Jo sóc el temps per mi mateix, mai vaig provenir del Sol, sinó que sóc aquell pel qui el Sol es va encendre», és a dir, Déu és la temporalitat mateixa que, en l'eternitat, va donar lloc al món temporal. I afegeix: «Jo també sóc la raó, no de cap altra paraula, sinó de la que respira tota racionalitat». La racionalitat divina omple el *uerbum*, la paraula inicial, el *Fiat*. Unes línies més avall, a la Paraula hi afegeix la veu, una veu que és «com el tro, amb la qual moc l'orbe sencer de les terres amb els sons vivents de totes les criatures».²¹⁴ La veu de la Paraula, raó suprema de la qual procedeixen totes les formes de la racionalitat, mou l'univers sencer. Així interpreta Hildegarda la segona frase del pròleg:

*et uerbum erat apud Deum, sicut uerbum in racionalitate est, quoniam racionalitas uerbum in se habet et in racionalitate est uerbum; et hec a se diuisa non sunt. [...] Et quare dicitur uerbum? Quia cum sonante uoce omnes creaturas suscitauit et eas ad se uocauit.*²¹⁵

És a dir, Déu es va manifestar en la Paraula i en ella va crear totes les coses que existien a la presciència. Aleshores la Paraula va «ressonar» i va fer que existissin totes

²¹³ *LDO*, I, 4, xcvi, p. 232-242.

²¹⁴ *LDO*, I, 4, cv, p. 248, l. 1-10: «Qui sine inicio sum et a quo omnia inicia procedunt et qui antiquus dierum sum, dico: Ego per memetipsum dies sum, qui a sole numquam processi, sed de quo sol accensus est. Ego etiam ratio sum, quæ ab alio non sonuit, sed ex qua omnis racionalitas spirat. Ad intuitum igitur faciei meæ specula feci [...]; ac eadem specula in laudibus concinentia parauit, quia uocem ut tonitruum habeo, cum qua totum orbem terrarum uiuentibus sonis omnium creaturarum moueo».

²¹⁵ *LDO*, I, 4, cv, p. 250-251, l. 76-85: «La Paraula estava amb Déu, tal i com la paraula està a la racionalitat, perquè la racionalitat té en ella la paraula, i en la racionalitat hi ha la paraula, de manera que no es poden separar [...]. I per què es diu Paraula? Perquè amb el ressò de la veu ha fet néixer totes les criatures i les ha cridat al seu costat».

les criatures, perquè aquell so els va donar vida i veu. Així, l'ésser humà té una ànima racional que és simfònica en tant que en ella ressona la veu de la Paraula. En el pla antropològic, trobem l'associació entre paraula, veu i racionalitat en diversos passatges del corpus d'Hildegarda, com ara en el *Sciuias* i en l'epístola als Prelats de Magúncia.²¹⁶ Es tracta, per tant, d'una qüestió sobre la qual va reflexionar extensament. En el pas citat, la paraula i la racionalitat es vinculen tan estretament en els plans onto-teològic i cosmològic que resulta difícil saber quina de les dues fa que sigui allò que existeix.

En el *LDO* s'empra els conceptes d'*ignea uis*, *uita*, *caritas*, *sapientia* i *racionalitas* en relatar la dinàmica interna de la Trinitat, la seva operativitat i la manera com crea l'univers material, el vivifica, l'ordena i manté tot el que hi ha en ell. A la primera visió del *LDO* Hildegarda mostra una representació poderosa de la Trinitat, que descriu de manera catafàtica i per mitjà d'un discurs ambigu. Les idees que allí es presenten, amb una marcada empremta al·legòrica, es poden contrastar amb passatges de les *EE* i de l'*ESSA*, així com amb el comentari explícit al pròleg que recull la quarta visió del *LDO*. En aquells textos l'autora duu a terme l'exercici intel·lectual i doctrinal més agosarat a l'època: l'exegesi de les sagrades escriptures. Però, ¿podem explicar el conjunt de les visions de la primera part del *LDO* únicament a partir de les fonts bíbliques? Considero que no, segons tractaré de mostrar. Certament, per formular el seu discurs teològic Hildegarda es va basar en la millor de les fonts disponibles: la *Bíblia*, tot i el risc que l'exegesi comportava. I, certament, en tractar sobre la natura, es devia basar en el *Timaeus*, la millor font de documentació disponible aleshores.

²¹⁶ Vegeu el subapartat 2.2.4 del tercer capítol.

2.2. El debat sobre l'*anima mundi* en el segle XII

Hildegarda formulava en el *Sciuias* la «visió» de l'univers segons l'analogia de l'ou còsmic (hereva, recordem, d'una tradició literària, filosòfica i religiosa particular) sense fer-ne cap menció explícita fins que, en el *LDO*, manifesta que havia emprat la imatge de l'ou per parlar sobre la distribució dels elements a l'univers.²¹⁷ El motiu que la va empenyer a fer-ho era la necessitat d'explicar (o de justificar?) per què en el *LDO* presentava, en canvi, un univers amb forma esfèrica. Aquesta és una mostra rellevant d'un fenomen present en el discurs d'Hildegarda: la reelaboració d'uns referents teològics i filosòfics que no explicita. La qüestió que m'ocupa en aquest apartat és una nova mostra del mateix fenomen. En particular, tractaré d'analitzar els paral·lelismes entre la concepció hildegardiana de l'*ignea uis* i la idea platònica de l'*anima mundi*. Aquesta hipòtesi interpretativa ha estat apuntada en diverses ocasions per la crítica, si bé encara no s'ha desplegat una anàlisi comparativa detallada. Abans de tot, cal indicar que la força ígnia i l'ànima del món no són simplement equivalents, sinó que existeix una densitat conceptual que s'ha d'interpretar. Assenyalo tot seguit les línies hermenèutiques que em dispo a desenvolupar.

L'anàlisi comparativa comprendrà estrats que inclouen diverses mentalitats (platònica, medioplatònica, cristiana i cristiana medieval), diversos nuclis temàtics i un aparell textual ampli. En primer lloc, analitzaré la concepció de l'ànima del món tal i com apareix a la traducció llatina del *Timeu* de Plató, i tot seguit exposaré els aspectes principals de la seva caracterització en el comentari de Calcidi al mateix diàleg. Va ser fonamentalment per aquesta via que, en el segle XII, l'estudi del *Timaeus* va fer emergir una nova concepció de la natura i, alhora, una notable controvèrsia teològico-religiosa. La segona part de l'apartat estarà dedicat a cadascuna de les dues temàtiques, per tal de contextualitzar el plantejament d'Hildegarda en el *LDO* dins del panorama teològic, filosòfic i religiós de mitjans de segle. La polèmica generada al voltant de la condemna d'Abelard en el Concili de Sens, va tenir una incidència decisiva en la conceptualització filosòfica de l'ànima del món a partir de 1140. Considero que aquest esdeveniment va marcar la concepció hildegardiana de l'Esperit Sant: l'autora tracta de refutar els plantejaments pagans, però per mitjà d'analogies s'acosta *perillosament* a la formulació pagana, i esbossa una concepció dels fenòmens naturals que manté una sorprenent afinitat amb la idea de la natura que es va gestar a la primera meitat del XII.

²¹⁷ *Sciuias*, I, 3; *LDO*, I, 2, III.

2.2.1. L'ànima del món segons Plató i Calcidi

És necessari que el punt de partida de l'anàlisi comparativa entre la concepció de l'*anima mundi*, en el *Timaeus*, i la *caritas* (també anomenada *igneus uis* i Esperit Sant), en el *LDO*, sigui la contextualització de les dues idees a les respectives cosmogonies. En el present subapartat, m'ocuparé de la concepció de l'*anima mundi* segons Plató i segons Calcidi, tot situant la idea en el context de la cosmogonia del *Timaeus*. Plató planteja aquest relat no com una «faula fingida», sinó com una «història vertadera»²¹⁸ que, tanmateix, té les limitacions que li imposa la natura humana en «discutir sobre moltes coses referents a la natura de l'univers».²¹⁹ Algunes de les qüestions que cal analitzar són: l'origen de l'ànima del món, el seu estatut ontològic i de quina manera es precisa el seu vincle amb l'«artesa» de l'univers i amb el «cos del món». En el següent subapartat, partiré de la narració al·legòrica-visionària de la creació que Hildegarda presenta en el *LDO*, i duré a terme una anàlisi comparativa per fonamentar si la figura de la Caritat podria ser, o no, una reelaboració de l'*anima mundi* platònica.

El relat pròpiament cosmogònic del *Timaeus* de Plató s'inicia amb la pregunta de si l'univers és generat (*factus est*) i sobre quina és, en cas que així sigui, la causa de la seva generació. La resposta que es desprèn del monòleg del personatge de Timeu és que l'univers és generat i que ho és «a semblança i a imitació d'un model immortal que roman en el seu estat originari».²²⁰ L'ésser immutable és la idea (el model) amb la qual el demiürg dóna ordre al caos originari i, amb aquesta acció, *fa* el cosmos a imitació d'aquell model. En referir-se a l'ésser intermedi, encarregat de *fer* el cosmos a partir del model que li procurava l'ésser immutable, Plató empra de manera equivalent els termes *demiourgós* i *theós*, que Calcidi tradueix per *deus* i *opifex* (artesa), respectivament. I també anomena el demiürg amb els mots *poietés* i *patéra*, que Calcidi tradueix per *auctor* i *genitor*.²²¹ L'artífex de l'univers va contemplar el model etern (o «immortal», segons la versió llatina) i va fabricar un simulacre del mateix (*imaginis imaginaria simulacrumque rationis*), en el qual hi havia l'empremta de la bellesa del model.²²² Aquest ésser generat era, per tant, un ésser sensible i visible, dotat d'un cos i també

²¹⁸ Plató, *Timaeus*, 26e, p. 19, l. 11-12: «non fictam commenticiamque fabulam, sed ueram historiam».

²¹⁹ Plató, *Timaeus*, 29bd, p. 22, l. 9: «de naturae uniuersae rei disputatur». El text grec diu, en canvi, «sobre moltes coses referents als déus i a l'origen de l'univers»: Plató, *Timeu*, 29c, p. 71, vegeu *supra*, p. 110, n. 286.

²²⁰ Plató, *Timaeus*, 28b, p. 20-21: «quippe ad immortalis quidem et in statu genuino persistentis exempli similitudinem». L'original grec no parla d'un model «immortal», com tradueix Calcidi, sinó d'un «model etern»: Plató, *Timeu*, 29a, p. 70.

²²¹ Vegeu Plató, *Timaeus*, 27d-29a, p. 20-21. També l'anomena *fabricator*, a *Ibidem*, 29a, p. 21, l. 16.

²²² Plató, *Timaeus*, 29c, p. 22.

d'una ànima. La generació de l'ànima del món es va dur a terme abans que la del cos,²²³ si bé, tot cercant una claredat expositiva, Plató parla primer del cos i després de l'ànima.

Per fabricar el cos, el demiürg «va reduir a l'ordre tot el que era visible i corpori i que fluctuava amb un moviment inconnex, sense estar mai en repòs», i ho va fer així perquè considerava que l'ordre era superior al desordre.²²⁴ A diferència del seu model, l'ésser immutable i etern, el cosmos va ser fruit d'un procés de generació, i el temps va ser generat juntament amb ell. Tanmateix, segons Plató, el cosmos té un inici però no un final, perquè és immortal: «L'arquetip, en efecte, és sempre existent per tota l'eternitat, mentre que aquest món sensible i imatge d'aquell és el que serà durant tot el temps».²²⁵ El relat del *Timaeus* continua explicant la constitució del cos de l'univers, que el déu va tornejjar com una esfera, *globosam et rotundam*,²²⁶ la més perfecta de les figures. Va constituir el seu cos a partir dels quatre elements, tot posant l'aigua i l'aire enmig del foc i de la terra, i els va «connectar amb la concòrdia deguda a la proporció».²²⁷ Tractaré més endavant sobre la constitució elemental del cosmos, per donar pas tot seguit a l'anàlisi de la concepció platònica de l'ànima del món.

Segons Plató, la funció principal de l'ànima del món és regir el cos del món. Per aquest motiu la va fer amb anterioritat i, amb aquesta mateixa finalitat, la va col·locar al bell mig del cos i la va estendre homogèniament per tota la seva superfície fins a circumdar-lo. Gràcies a la *uirtus (areté)* pròpia de l'ànima el cosmos girava amb un moviment circular i de manera autosuficient. Llegim en el *Timaeus*:

Animam uero in medietate eius locauit eandemque per omnem globum aequaliter porrigi iussit, quo tectis interioribus partibus extima quoque totius corporis ambitu animae circumdarentur. Atque ita orbem teretem in orbem atque in suum ambitum uoluit conuerti et moueri solum praecipuum, qui uirtutum praestantia sufficeret conciliationi propriae nec

²²³ Plató, *Timaeus*, 34bc, p. 26.

²²⁴ Plató, *Timaeus*, 30a, p. 22, l. 22-p, 23, l. 4, cito el passatge corresponent: «Uolens siquidem deus bona quidem omnia prouenire, mali porro nullius [...] relinqui propaginem, omne uisibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione rededit in ordinem sciens ordinatorum fortunam confusis inordinatisque praestare».

²²⁵ Plató, *Timaeus*, 38c, p. 30, l. 17-19: «archetypus quippe omni aeuo semper existens est, hic sensibilis imagoque eius is est qui per omne tempus fuerit, quippe et futurus sit». La idea d'immortalitat, segons es planteja en aquest fragment, no és incompatible amb la mentalitat cristiana, ja que, en tant que l'univers és una realitat temporal, durarà tot al llarg de la dimensió temporal, si bé no per això es concep com a immortal, ja que té tant un inici com una fi. En canvi, per a Plató, el món té un inici, però no té fi.

²²⁶ Plató, *Timaeus*, 33b, p. 25, l. 21.

²²⁷ Plató, *Timaeus*, 32c, p. 25, l. 8: «fabricatus est amica partium aequilibrata ratione sociatam».

extraordinario cuiusquam indigeret auxilio, amicumque semper sibi; ideoque summe beatum, diuina potentia praeditum, genuit.²²⁸

El demiürg va produir l'ànima del món, i mentre que el cos va néixer visible, aquella va ser generada invisible. El déu havia posat l'*intellectus* (*logismós*) en l'ànima i, al seu torn, l'ànima en el cos.²²⁹ Quan la composició de l'ànima va adquirir una forma racional, el demiürg la va enllaçar amb el cos. Dotada de la capacitat de raonar, l'ànima participava de l'harmonia, i el seu artífex la va constituir com la sobirana més excel·lent de les realitats intel·ligibles.²³⁰ En el pla ontològic, Plató dirimeix quin tipus d'ésser és propi de l'ànima del món d'entre les tres categories que existeixen: l'ésser indivisible (sempre idèntic a ell mateix), l'ésser divisible (objecte de generació corporal) i l'ésser intermedi (sorgit a partir de la barreja dels dos tipus anteriors).²³¹ L'ànima del món es correspon, indica Plató, amb el *tertium substantie genus mixtum*, que és fruit de la unió de l'Idèntic i del Divers. Després de parlar sobre la generació de l'ànima, qüestió que serà extensament comentada per Calcidi, Plató tracta sobre les seves divisions:

Quibus cum substantia mixtis et ex tribus in unum redactis rursum totum hoc unum diuisit in partes competenter, quo singulae partes constarent ex substantia diuersi et item eius, quod idem uocatur, gemina natura, diuisionem instaurans hactenus: unam sumpsit ex uniuerso primitus portionem, post quam duplicem eius quam sumpserat, tertiam uero sescuplam quidem secundae, triplam uero primitus sumptae, at uero quartam sumpsit duplicem secundae, quintam triplam tertiae, sexta fuit assumptio partibus septem quam prima propensior, septima sex uiginti partibus quam prima maior.²³²

²²⁸ Plató, *Timaeus*, 34b, p. 26, l. 17-23: «Després va col·locar l'ànima en el seu centre [del cos de l'univers] i li va ordenar que s'estengués de forma homogènia pertot el globus, de manera que, coberta les parts més internes, també aquelles més externes del cos sencer quedessin circumdades per l'abraçada de l'ànima. I així va voler que el globus ben arrodonit girés en cercle i sobre si mateix, i que és mogué, solitari i únic, de tal manera que fos suficient per estar amb sí mateix, per excel·lència de la pròpia virtut, i que no tingués la necessitat de l'ajuda excepcional de ningú i que fos sempre amic de sí mateix: i per això el va generar summament beat, dotat de potència divina».

²²⁹ Plató, *Timaeus*, 30b, p. 23, l. 6-9: «Hac igitur reputatione intellectu in anima, porro anima in corpore locata, totum animatis mundi ambitum cum ueneranda illustratione composuit».

²³⁰ Plató, *Timaeus*, 37a, p. 35.

²³¹ Plató, *Timaeus*, 35a, p. 27.

²³² Plató, *Timaeus*, 35bc, p. 27, l. 15-23: «I quan [el demiürg] els va haver barrejat [els gèneres] amb la substància [l'Ésser], i de tres en va fer un, va dividir novament de manera convenient aquella unitat sencera en parts, de manera que les parts individuals fossin constituïdes, cadascuna, de la substància [l'Ésser], i que participessin de la natura bessona del Divers i del que s'anomena Idèntic, tot instaurant una subdivisió dels gèneres: primer va treure una part del tot; després, una part que era el doble d'aquesta; la tercera porció era una part i mitja de la segona; la quarta, el doble de la segona, i la quinta, el triple de la tercera; la sisena, vuit vegades la primera i, finalment, la setena, vint-i-set vegades la primera».

Les divisions de l'ànima del món van originar el sistema d'esferes concèntriques que organitzen l'univers. D'aquelles divisions, i de les relacions numèriques derivades dels seus intervals, el demiürg en va fer una mescla que, posteriorment, va tornar a dividir en dues meitats en forma d'X que van esdevenir dos cercles per la curvatura i la unió de les seves extremitats: «Va posar un cercle dins de l'altre, de manera que un d'ells [el de la natura de l'Idèntic] rotés amb un circuit oposat a l'altre [el de la natura del Divers] que era oblic».²³³ Tots dos efectuaven «un moviment de rotació uniforme sobre un mateix punt», però, mentre que el cercle exterior realitzava un moviment cap a orient i dominava sobre el cercle interior, aquest duia a terme el seu moviment cap a occident i contenia set divisions, corresponents a set cercles desiguals.²³⁴ Cal puntualitzar que les divisions esmentades no es conceben com un desmembrament de l'ànima, ja que és una substància simple, sinó que la divisió en «parts» o «porcions» de l'ànima concerneixen a l'anàlisi de les seves potencialitats, a l'ordre dels seus actes i de les seves funcions. Quines són les funcions de l'ànima del món és la qüestió que ens ocuparà en el tram final del present subapartat, dedicat a l'anàlisi del comentari de Calcidí. La qüestió de les funcions de l'ànima del món és segurament l'aspecte que més afinitat manté amb la idea d'*igneae uis* d'Hildegarda, segons veurem. D'altra banda, malgrat que per a l'autora la cosmogonia platònica no és assumible en ella mateixa, en el *Timaeus* trobem diverses idees que sintonitzen amb el seu pensament. En particular, els passatges que analitzaré tot seguit mantenen similituds conceptuals i textuals amb els passatges del *LDO* en els quals s'exposen la constitució i les funcions de l'*igneae uis*.

Segons el *Timaeus*, la voluntat del pare (amb aquest terme, recordem, es designa el demiürg) va ser la causa del naixement de la substància de l'ànima racional (*pro uoluntate patris cuncta rationabilis anime substantia nasceretur*) i, en fer-la, va posar en ella la totalitat dels éssers corporis i va fer coincidir el centre de l'ànima amb el del cos, de manera que, lligada així a ell, ho articulava tot amb una oportuna harmonia. L'ànima comprenia (*complectens*) la zona més perifèrica del cel, el tancava amb el seu gir circular alhora que girava sobre ella mateixa. D'aquesta manera es convertí en l'origen diví (*diuinam originem*) de la vida inextingible i sàvia (*indefessae sapientique et sine intermissione uitae*) que és sense interrupció.²³⁵ I, mentre que el cos del món és

²³³ Plató, *Timaeus*, 36c, p. 28, l. 13-15: «orbemque orbi sic inseruit, ut alter eorum aduerso, alter obliquo circuitu rotarentur, et exterioris quidem circuli motum eundem».

²³⁴ Plató, *Timaeus*, 36c-d, p. 28-29. Sobre aquests moviments, vegeu *infra*, p. 428-429.

²³⁵ Plató, *Timaeus*, 36d-37a, p. 28-29, l. 1-8. Cito el fragment en qüestió: «Igitur cum pro uoluntate patris cuncta rationabilis animae substantia nasceretur, aliquanto post omne corporeum intra conseptum eius

visible, ella és invisible, dotada de racionalitat i d'harmonia, així com de la capacitat de governar sobre les realitats intel·ligibles. Un cop sintetitzats els punts principals de la cosmogonia platònica i de la caracterització de l'ànima del món, procediré a l'anàlisi del comentari de Calcidi sobre, en concret, l'*anima mundi*.

Aquesta és una de les temàtiques que Calcidi comenta més extensament. I ho fa a partir d'una selecció de qüestions que el diàleg platònic planteja al respecte, com ara la formació de l'univers, la constitució de l'ànima del món, el seu moviment, les seves funcions i divisions, així com l'harmonia entre elles. L'apartat que m'interessa analitzar aquí es titula «De l'origen de l'ànima» (*De ortu animae*),²³⁶ ja que en ell trobem diversos aspectes que presenten similituds amb la caracterització de l'*ignea uis* hildegardiana, sobretot en relació amb les funcions de l'*anima mundi*, temàtica en què se centrarà fonamentalment la present anàlisi. En primer lloc, Calcidi mostra com a contradictòria la «generació» de l'ànima, ja que una entitat eterna com l'ànima no pot estar subjecta a generació. Segons Calcidi, Plató ho planteja així perquè el tema del tractat és la constitució de l'univers, de manera que resulta útil, de cara a qui llegeix, presentar l'ànima del món com si hagués nascut (*nascentem*).²³⁷ Calcidi exposa també dues explicacions hipotètiques diferents sobre la caracterització de l'ànima del món: la primera associa la substància indivisible amb el model constitutiu de l'univers intel·ligible, la substància divisible, amb la matèria informe, i la substància intermèdia, amb la forma intel·ligible; la segona, en canvi, entén per substància indivisible una «ànima superior» (*eminentiorem animam*), per substància divisible, una ànima vegetativa, i per substància intermèdia, l'ànima racional.²³⁸ L'ànima vegetativa, afegeix Calcidi, posseeix una «energia vital» de la qual participen els animals i les plantes, i que existia prèviament en tant que els va donar la vida.²³⁹ Calcidi empra en diversos punts l'expressió *uitalem uigorem*, una idea força afí a la força vital de l'*ignea uis* d'Hildegarda, sobretot si tenim en compte que aquella energia existia prèviament a les

effinxit mediumque applicans mediae modulamine apto iugabat; ast illa complectens caeli ultima circumfusaque eidem exteriore complexu operiensque ambitu suo ipsaque in semet conuertens diuinam originem auspicata est indefessae sapientique et sine intermissione uitae. Et corpus quidem caeli siue mundi uisibile factum, ipsa uero inuisibilis, rationis tamen et item modulaminis compos cunctis intellegibilibus praestantior a praestantissimo auctore facta».

²³⁶ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXVI-XXXIX, p. 76-89.

²³⁷ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXVI, p. 76-77.

²³⁸ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXIX, p. 79.

²³⁹ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXX, l. 4-7; cito el passatge corresponent: «competens anima, illam animam, quae tam mutis animalibus quam stirpibus et arboribus uitam daret, esse uspiam dici a Platone nondum natis animalibus nec uero arboribus et ceteris quibus datura uitas». L'expressió *uitalem uigorem* es troba també a *Ibidem*, XXIX, p. 79, l. 18; XXXIII, p. 82, l. 13; LIV, p. 102, l. 16.

criatures a les quals dóna la vida. En un altre passatge, Calcidi és més explícit i sosté que, segons Plató, l'ànima «dóna vida a l'univers material».²⁴⁰ Per tant, la primera de les seves funcions és la de vivificar el cosmos. La segona funció, ordenar-lo: «va ordenar el que ja existia, mancat d'ordre i de regla»,²⁴¹ i afegeix que l'ànima «gràcies al do de l'intel·lecte» (*simile intellectu*) ha transformat la seva «agitació incessant» (*agitationem fluctibus*) des del caos cap a l'ordre.²⁴² De fet, per a Calcidi, l'ànima indivisible és «ment i intel·lecte», com afirma en aquest passatge:

Quare cum sensili mundo conueniens anima instituat, ortum eius ex indiuidua una, quae mens intellectusque est, et alia, quae super uiuersa corpora diuiditur et scinditur, prouenire eamque mediam inter indiuiduam et diuiduam animas locatam.²⁴³

Des de la «posició intermèdia», l'ànima del món pot contemplar la divinitat si mira cap amunt, i la natura si mira cap avall, de manera que «té la capacitat d'ordenar les coses terrenals d'acord amb les disposicions de l'artífex de l'univers, tot fent-les partícips del disseny de la providència».²⁴⁴ A més a més, a causa de la seva natura doble, «pot conèixer totes les coses, tant les intel·ligibles com les sensibles» per la seva semblança amb cadascuna d'elles.²⁴⁵ Altres funcions de l'ànima del món són: protegir les criatures, obeir les disposicions de la divinitat i obrar per tal de fer participar les criatures en els designis de la providència, ja que és *beata, auxiliatrix et patrona* de tot el que és perible.²⁴⁶ Finalment, Calcidi afirma que l'ànima còsmica és el «principi de moviment de l'univers»²⁴⁷ i és responsable tant del moviment diari com del dels cossos celestes. El seu moviment no té «ni veu ni so», de manera que produeix una harmonia (*symphonia*) purament numèrica i racional.²⁴⁸

²⁴⁰ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXXI, p. 80, l. 16: «animae genituram, quae uiuificaret sensilem mundum».

²⁴¹ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXXI, p. 81, l. 1: «ea quae errant sine ordine ac modo ordinasse».

²⁴² Calcidi, *Tim. Comm.*, XXXI, p. 81, l. 1-7.

²⁴³ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXXI, p. 81, l. 7-11: «Per això, [la divinitat] en voler constituir una ànima que concordés amb l'univers visible, va derivar [l'ànima del món] de l'ànima única i indivisible, que és ment i intel·lecte, i de l'altra que es divideix i es reparteix entre tots els cossos, i la va col·locar en posició intermèdia, entre l'ànima indivisible i la divisible». Per traduir aquest fragment he tingut en compte la versió italiana de Claudio Moreschini: Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, cit., p. 167.

²⁴⁴ Calcidi, *Tim. Comm.*, XXXI, p. 81, l. 15-17, cito un passatge més extens: «modo eiusdem naturae contemplaretur diuinitatem attollens aciem ad sublima, modo ad ima sedemque diuersae naturae uergens haec etiam iuxta opificis scita dispensaret terrenisque impertiret prouidentiam».

²⁴⁵ Calcidi, *Tim. Comm.*, LI, p. 100, l. 9-10: «cognitricem tamen rerum omnium, quae sunt tam intelligibiles quam sensiles».

²⁴⁶ Calcidi, *Tim. Comm.*, LIV, p. 102, l. 9-12.

²⁴⁷ Calcidi, *Tim. Comm.*, LVI, p. 103, l. 17: «uniuersi motus initium».

²⁴⁸ Calcidi, *Tim. Comm.*, LVI, p. 104, l. 10-11: «motusque rationabilis sine uoce, sine sono».

2.2.2. Anàlisi conceptual comparativa entre el *LDO* i el *Timaeus*

Alguns conceptes, idees i expressions que apareixen en el *Timaeus* relatives a l'ànima del món ressonen a la primera visió del *LDO*. En el present subapartat, desplegaré una anàlisi de tipus sistemàtica, conceptual i comparativa entre les nocions d'*anima mundi* i d'*ignea uis* (o Esperit).²⁴⁹ L'anàlisi s'articularà a partir de les diverses nocions amb què Hildegarda designa aquesta idea: *ignea uis*, *uita*, *caritas*, *spiritus dei*, *rationalitas*, així com el seu vincle amb la *sapientia*. D'altra banda, la present exposició girarà al voltant de tres nuclis temàtics: l'estatut ontològic de l'*anima mundi* i de l'*ignea uis*, la seva constitució i les seves funcions.²⁵⁰ D'aquesta manera, tractaré de fonamentar tant les similituds entre les dues idees com també els punts essencials en què divergeixen.

Abans d'emprendre l'anàlisi comparativa, cal destacar el component femení de les dues idees, sobretot si tenim en compte, com sosté Dronke, que l'ús de personificacions femenines en el segle XII és, en bona mesura, deutor de la fortuna del *Timaeus*.²⁵¹ Plató concep l'ànima del món com una «matriu» que dóna vida a tot el que existeix, mentre que, per a Hildegarda, la força ígnia no només és un principi vital, sinó que la concep amb múltiples denominacions de gènere femení, com ja he dit. En segon lloc, cal recordar que una de les claus de lectura de l'*ignea uis* com a caracterització implícita de l'*anima mundi* ens la dóna l'analogia que l'autora estableix entre la Trinitat i el seu reflex en la constitució de l'ésser humà, dotat de cos, ànima i racionalitat.²⁵² Hildegarda menciona també una comparació amb l'estructura tripartida de l'univers, si bé evita tractar sobre l'estatut (problemàtic en aquella època) de l'ànima del món. Tanmateix, considero que estava assabentada d'algunes idees platòniques que s'havien posat en

²⁴⁹ La idea està relacionada també amb el moviment religiós del Lliure Esperit, tal i com apunta Michela Pereira, «*Ignea vis*. Lo Spirito nel *Liber divinorum operum* di Hildegarda di Bingen», cit.

²⁵⁰ Com s'apunta a la literatura crítica, l'*ignea uis* desenvolupa funcions semblants a les de l'ànima del món en el pla cosmològic i, també, en l'ontològic. Vegeu Michela Pereira, «*Ignea vis*. Lo Spirito nel *Liber divinorum operum* di Hildegarda di Bingen», cit., p. 264; Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1155, n. 13; 1170, n. 1; Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 217-225. Barbara Newman va preparar una conferència sobre de idea de la força ígnia i l'ànima del món, tal com indica un resum conservat a la biblioteca de l'Abtei St. Hildegard. Segons D'Alverny i Góngora, a la darrera visió del *LDO* (III, 5, IV, p. 410-412) es diu que la caritat exerceix quatre fores sobre els elements: *materia* (terra), *uigor* (aire, tot i que restringidament), *anima* (aigua) i *rationalitas* (els astres), i que aquestes quatre funcions corresponen a les de l'*anima mundi* platònica. María Eugenia Góngora, «Introducción» a Hildegarda de Bingen, *Libro de las obras divinas*, intr. de M. E. Góngora, trad. María Isabel Flisfisch, M. E. Góngora i María José Ortúzar, Barcelona: Herder, 2009, p. 49; Marie-Thérèse d'Alverny, «Le cosmos symbolique du XII^e siècle», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 20 (1954), p. 31-81; 73.

²⁵¹ Peter Dronke, *The Spell of Calcidius*, cit. Sobre aquesta qüestió vegeu *supra*, p. 348-349.

²⁵² *LDO*, I, 1, II, p. 49, l. 39-45; passatge citat *supra*, p. 352, n. 136.

circulació des de les escoles catedralícies, i també crec, així mateix, que ofereix en el *LDO* una reflexió pròpia, amb un missatge concret, d'aquest motiu filosòfic implícit.

A continuació, passem a l'anàlisi comparativa detallada, tot prenent com a punt de partida les nocions d'*ignea uis* i de *uita*. La idea platònica de l'ànima còsmica que «comprén» i «circumda» (*circumdarentur*)²⁵³ el cos del món, presenta ressonàncies a la descripció del *LDO*, on es mostra l'*ignea uis* que envolta el *uerbum* com si engendrés en el seu pit l'univers creat. Així mateix, tant l'ànima del món com la força ígnia tenen la funció de vivificar l'univers i, per fer-ho, s'estenen per tota la seva superfície: la força ígnia, recordem, es defineix com la «vida invisible que tot ho sosté», és a dir, un flux d'energia que l'univers rep constantment per mitjà de l'escalfor, la llum i l'aire, i que el vivifica en l'eternitat. A més a més, tant Plató com Hildegarda formulen una definició molt semblant d'aquella vida invisible, intel·ligent i inextingible que vivifica tot el que existeix –si bé, mentre que, per a Plató, té un inici temporal i és immortal, per a Hildegarda és coeterna amb la divinitat. Com veurem, les dues nocions es caracteritzen per la seva posició intermèdia, en tant que fan de nexes i de mediadores entre l'artífex i l'univers. No obstant això, cal fer una puntualització: mentre que Plató posa l'èmfasi en la immanència quan parla de l'energia divina que nodreix el cosmos, Hildegarda posa l'accent en la transcendència, ja que l'*ignea uis* s'identifica amb la *uita* entesa com a «vida íntegra» o «vida en l'eternitat»²⁵⁴ i forma part de Déu.

Pel que fa al seu poder vivificador, la força ígnia és un principi vital i és, també, mantenidora de la vida de tot el que existeix, de manera anàloga a com l'ànima del món vivifica l'univers i «protegeix les criatures» –en termes de Calcidi.²⁵⁵ L'*ignea uis* vivifica les criatures amb la seva escalfor, decideix que siguin aquelles coses que són, i manté la vida en el món més enllà de les realitats peribles. Segons Hildegarda, Déu va posar en el *uerbum* tot el contingut potencial del que existirà amb la creació, i l'*ignea uis* s'encarrega de la realització concreta. Calcidi assenyala, a més a més, que l'ànima del món té la funció d'«obeir les disposicions de la divinitat» i d'«obrar per fer partícips les criatures en els dissenys de la providència», dues concepcions afins a les idees esmentades d'Hildegarda. D'altra banda, en contrast amb el *LDO*, en el *Timaeus* és el demiürg qui lliga l'ànima amb el cos del món per tal que el regeixi i l'ordeni. És a dir,

²⁵³ Plató, *Timaeus*, 34b, p. 26, l. 19; vegeu el fragment citat *supra*, p. 377-378, n. 228.

²⁵⁴ *LDO*, I, 1, II, p. 49, l. 27, 40: «Integra namque uita sum», «uita in eternitate sum».

²⁵⁵ La funció de protegir les criatures no es troba, com a tal, en el *LDO* si no és sota la forma del tenir-ne cura que significa el manteniment constant de la vida en l'univers. Prenc, per tant, en aquest cas, el paral·lelisme en un sentit menys literal.

allò que el model etern és en Plató, ho és la *prescientia* i la *sapientia* en el plantejament d'Hildegarda, i mentre que el demiürg (artífex) i l'ànima del món són, per a Plató, dues entitats ben distintes, per a Hildegarda les dues idees s'identifiquen: la força ígnia forma part de la substància de la divinitat que crea l'univers. D'altra banda, Hildegarda descriu d'una manera molt plàstica (fins i tot més que el relat de Plató) l'*ignea uis*: per la seva composició ventosa i ígnia, manté en harmonia tot allò que *crema* i que *viu* en l'univers.

Tant l'ànima del món com la força ígnia es troben en moviment i són, també, l'origen del moviment de l'univers. L'ànima del món, sosté Plató, es mou gràcies a una virtut pròpia (*uirtutum praestantia*) que anomena també potència divina (*diuina potentia*). I, per a Hildegarda, la força ígnia és tant una força (*uis*) com una virtut (*uirtus*) divines, que en el comentari de la primera visió identifica com la *caritas*. Els dos plantejaments divergeixen en tant que, segons Plató, el moviment de l'ànima del món s'explica fonamentalment per mitjà d'una relació numèrica basada en l'harmonia de les divisions de l'ànima en «porcions», mentre que, per a Hildegarda, la *caritas* és principi de moviment entès com l'amor que mou els cels.²⁵⁶ Així mateix, es vincula amb els agents físics del moviment a través d'una instància física, l'aire. En parlar sobre la dimensió còsmica de l'amor, Plató contraposa dos tipus d'amor: el terrenal (físic) i el celeste (de l'ànima),²⁵⁷ tal com exposa a *El Convit*.²⁵⁸ D'altra banda, en el *Timaeus*, la menció al paper còsmic de l'amor té clares reminiscències empedoclianes:

Atque ita ex quattuor supra dictis materiis praeclaram istam machinam uisibilem contiguumque fabricatus est amica partium aequilibrata ratione sociata, quo immortalis indissolubilisque esset aduersum omnem casum excepta fabricatoris sui uoluntate.²⁵⁹

²⁵⁶ La concepció hildegardiana de la caritat s'inscriu en una tradició segons la qual el moviment dels cels es produeix per la força de l'amor diví. La concepció de l'amor com una força còsmica és present a la història del pensament des de l'antiguitat, i participen d'ella autors com Empèdocles, Parmènides i Plató. Segons Empèdocles, el moviment dels quatre «rizomes» en l'univers parteix d'un estat d'unitat harmoniosa, que després transcorre per un estadi de discòrdia i de divisió, i finalment retorna a l'estat inicial. Aquest moviment en cicles és perpetu i es regeix per les forces contràries de l'amor i la lluita. Vegeu Kirk - Raven - Schofield, *Los filósofos presocráticos*, cit., esp. p. 419-433. Aquesta concepció és present a la història de la literatura, ja que una de les primeres personificacions del poder còsmic de l'amor la trobem a «A Afrodita», dins: *Himnes homèrics*, V, trad. Manuel Balasch, Barcelona: Curial, 1974, p. 59. Vegeu Peter Dronke, «L'amor che move il sole», cit., p. 443-445.

²⁵⁷ Cadascun d'aquests tipus d'amor es correspon amb dues personificacions: l'amor terrenal és representat per la deessa Afrodita Pandèmia (filla de Zeus i Dione) i el seu col·laborador, l'Eros Pandèmia, mentre que l'amor celeste té l'aparència de l'Afrodita Urània (filla només d'Urà) i el seu Eros s'anomena Urani. Plató, *El Convit*, 180d, *Diàlegs*, vol. 6, ed. i trad. Eulàlia Presas, Barcelona: FBM, 1983.

²⁵⁸ Plató, *El Convit*, 180c-185b.

²⁵⁹ Plató, *Timaeus*, 32c, p. 25, l. 6-10: «És per això i a partir de tals elements, en nombre de quatre, que es va generar el cos de l'univers amb una concòrdia deguda a la proporció. I d'aquí li ve el vincle d'amistat,

La idea de *filia* referida a la unió dels quatre elements que conformen el cosmos es menciona en comentaris de l'obra platònica, com ara el de Procle, així com en els escrits de Plutarc (c. 50-c. 120), Plotí i Boeci. L'autora, que possiblement havia llegit el *De consolacione philosophiae* de Boeci,²⁶⁰ sembla evocar els versos que el filòsof romà va dedicar a aquesta temàtica: «Així l'amor mutu refà els cursos eterns, així exilia de les zones astrals la discòrdia de la guerra. Aquesta concòrdia tempera els elements amb justes mesures».²⁶¹ El vincle d'Hildegarda amb aquella tradició es dona per la seva concepció de la caritat com una força còsmica, si bé es tracta d'una cristianització de la idea d'amor afí a la d'Agustí d'Hipona, segons la qual l'amor és la força espiritual que viu en l'interior de totes les coses.²⁶²

Tot retornant a l'eix de l'anàlisi, tractaré ara sobre l'estatut ontològic de l'*igneis uis* com a part integrant de la divinitat. Segons Plató, l'artífex confecciona l'ànima còsmica com una substància intermèdia, a partir de la substància indivisible i la divisible, i la seva doble natura constitutiva la converteix en mediatra entre aquestes dues essències. Segons Hildegarda, l'*igneis uis* forma part de la substància de la divinitat en tant que és una de les forces de la Trinitat: l'Esperit Sant. L'Esperit és coetern amb Déu i no constitueix, per tant, una substància separada de l'artífex de l'univers, com sí que ho és, en canvi, com ja he dit, l'ànima del món. Així, l'*igneis uis* és una realitat metafísica, però actua també en el pla material, de manera que el seu estatut és, en certa mesura, doble –anàlogament a Crist, que té una doble natura, divina i humana. És més, de fet, tot i que Hildegarda ressalta teòricament la dimensió transcendent del poder vivificador de l'*igneis uis*, a la seva descripció concreta prima l'activitat d'aquesta noció metafísica en el pla físic. Plató, en canvi, tot i que concep el poder de l'ànima del món des del punt de vista de la immanència de la divinitat –en tant que el cosmos és, ell mateix, diví–, duu a terme una caracterització d'aquesta noció de tipus més abstracte.

Una altra de les funcions que, tant en el *Timaeus* com en el *LDO*, es vinculen amb l'ànima del món i amb la força ígnia és la capacitat d'ordenar l'univers. Les dues idees s'associen de manera explícita amb una racionalitat que té funcions ontològiques i cosmològiques, encarregada d'imprimir un ordre racional a l'univers tot obeint un pla

de manera que, una vegada s'ha format aquesta unitat, ningú ja no la podrà destruir si no és aquell que la va lligar». Per a la traducció, he tingut present la versió catalana: Plató, *Timeu*, 32c, p. 74.

²⁶⁰ Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. XIII.

²⁶¹ Boeci, *De consolacione philosophiae*, IV, VI, cit., p. 164: «Sic aeternus reficit cursus / alternus amor, sic astrigeris / bellum discors exulat oris. Haec concordia temperat aequis / elementa modis».

²⁶² Vegeu María Eugenia Góngora, «Introducción», cit., p. 49.

diví: el model etern, segons Plató, la providència, segons Calcidi, i la Saviesa, segons Hildegarda. Tanmateix, en el cas de l'ànima còsmica, la racionalitat que ordena no forma part del model etern, sinó de la tercera natura, mentre que, en el cas de la força ígnia, la racionalitat és inseparable de la substància indivisible de la divinitat. Hildegarda defineix la *rationalitas* amb els qualificatius de «ventosa» i «ígnia», però no en un sentit material (ja que és Esperit), sinó com la manifestació física –visible i sonora– d'una realitat metafísica. Per tant, tot i que l'Esperit forma part de la divinitat entesa com a realitat transcendent –i en aquest sentit divergeix de l'*anima mundi*–, el seu caràcter intermedi i mediador entre les dimensions metafísica i física, entre l'etern i el temporal, la unitat i la multiplicitat (l'indivisible i el divisible) li atorguen aquest caràcter de *nexus* que té, així mateix, l'ànima del món. Hildegarda insisteix, però, en el fet que l'Esperit forma part de la substància divina, una vida única i simple, i exerceix les seves funcions en l'eternitat. ¿És des d'aquest punt de vista que hem d'interpretar l'ús que fa, segons la hipòtesi del present estudi, del motiu filosòfic de l'*anima mundi*? Ho veurem al final del present bloc. De moment, em limito a indicar que les divergències existents entre el *Timaeus* i el *LDO* probablement són quantitativament inferiors a les nombroses similituds i afinitats que es donen entre els seus respectius plantejaments, si bé són igualment rellevants, segons veurem.

Per concloure la present anàlisi, valgui com a síntesi comparativa les afinitats de les respectives concepcions de les funcions de l'*ignea uis* i de l'*anima mundi*: dotades d'una capacitat vivificadora, són principi de vida i s'encarreguen de mantenir la vida (de protegir les criatures, diu Calcidi) a l'univers; s'identifiquen amb la racionalitat que regeix i ordena el món, tot obeint el pla de la divinitat (model etern, providència o presciència) i tot fent partícips les criatures en ell; són el principi de moviment de l'univers, i són presents en cada racó del món, de manera que mantenen la unió i l'harmonia entre els components de l'univers, ja sigui per mitjà de relacions numèriques (Plató), ja sigui a través de la «vida invisible que tot ho sosté» (Hildegarda); tenen un «poder» (*uirtus*) que és entès, bàsicament, com l'amor que ordena el cosmos guiat per la saviesa. D'altra banda, la divergència fonamental que existeix entre els plantejaments de Plató i d'Hildegarda no és d'ordre cosmològic, sinó ontològic i, sobretot, teològic: aquí rau, precisament, la crítica implícita de l'autora a la concepció del món dels «pagans». Hildegarda, assabentada de les controvèrsies del seu temps, podia trobar la idea d'*anima mundi* en nombrosos textos, no només de la tradició sinó també coetanis, de manera que el *LDO* mostra un vincle més ampli amb la literatura timaica del XII que cal explorar.

2.2.3. Concòrdia i controvèrsia a partir del Concili de Sens (1140)

L'estudi del *Timaeus* a les escoles catedralícies va generar, sobretot durant la primera meitat del segle XII, nombroses reflexions al voltant de la cosmogonia platònica i, en particular, sobre l'*anima mundi*. En aquell ambient es feia una lectura concordista dels principis físics descrits a la *Bíblia* i al *Timaeus*, o, dit d'una altra manera, una interpretació de l'ànima del món en el context de la teologia trinitària. L'associació entre l'Esperit Sant i l'ànima del món –una qüestió que havia explorat la patristica grega i havia evitat la llatina–, va generar una controvèrsia que va tenir conseqüències en el panorama intel·lectual i religiós de l'època.²⁶³ El moment àlgid se situa en el Concili de Sens, celebrat a París l'any 1140, on Bernat de Claravall va acusar Pere Abelard de sostenir determinades tesis filosòfiques i teològiques, una condemna que va desembocar en la seva mort l'any 1142. El concili havia estat precedit d'altres acusacions (en el Concili de Soissons de 1121, per exemple), ja que l'obra, l'activitat docent i la vida d'Abelard van estar sovint en el punt de mira de l'Església. Hildegarda hauria estat informada d'aquests esdeveniments i dels continguts que s'hi discutien, i crec que és en aquest context on cal inscriure, també, el missatge del *LDO*.

A la literatura crítica existeixen nombroses i valuosíssimes contribucions sobre la temàtica de l'ànima del món i sobre la nova idea de natura que es va configurar durant el segle XII. En conseqüència, cal que em limiti a fer-ne una presentació sintètica per tal de situar les connexions i les distàncies teòriques que existeixen entre aquell corpus teòric respecte del plantejament d'Hildegarda, la qual cosa constitueix l'aportació real d'aquestes pàgines.²⁶⁴ En el present subapartat introduiré les respectives concepcions de l'*anima mundi* que mostren dos autors representatius: Pere Abelard i Guillem de Conches. A partir dels seus escrits, assenyalaré les qüestions filosòfiques i la controvèrsia que es va propagar a partir de mitjan segle XII, i, en el següent subapartat, tractaré sobre diverses concepcions de l'ànima del món en autors de l'entorn de l'escola de Chartres. Per mitjà d'una anàlisi sistemàtica basada en tres idees (constitució, caracterització i funcions de l'ànima del món), extreuré punts comuns i divergències respecte de la primera visió del *LDO*, una visió que cal entendre –tant pel seu missatge com pels seus silencis– en el panorama cultural posterior al Concili de Sens.

²⁶³ Tullio Gregory, «*Anima mundi*», cit., p. 293, 126-127.

²⁶⁴ A banda de les fonts primàries, he tingut en compte els següents estudis: Tullio Gregory, «The Platonic Inheritance», cit.; Peter Dronke, *The Spell of Calcidius*, cit., p. 107-160; Irene Caiazzo, «La discussione sull'*anima mundi* nel secolo XII», *Studi filosofici*, 16 (1993), p. 27-62; Béatrice Bakhouché, «La définition aristotélicienne de l'âme dans quelques textes latins: *endelecheia* ou *entelecheia*», *Interférences, Ars Scribendi*, 4 (2006), p. 1-17, entre d'altres.

Començaré el recorregut amb l'obra de Pere Abelard, tot parant especial atenció, d'una banda, a l'evolució de la seva concepció de l'ànima del món i, de l'altra, a una de les proposicions per les quals la institució eclesiàstica el va condemnar. Seguint la interpretació de Dronke, el desenvolupament d'aquesta idea en el pensament d'Abelard té com a punt de partida la seva *Dialectica* (escrita abans de 1117), on sosté que l'*anima mundi* és només una invenció i que no existeix realment. Anys després, a la *Theologia «Summi boni»* –i en elaboracions posteriors de la *Theologia*– va mostrar una concepció diversa, segons la qual l'ànima del món és una metàfora que amaga un significat profund, de contingut cristià: «les coses que els filòsofs diuen sobre l'ànima del món mostren que cal entendre, en realitat, que es diuen sobre l'Esperit Sant».²⁶⁵ És a dir, Abelard passa a entendre l'ànima del món a través del prisma de l'*integumentum* i l'*involutum*, si bé puntualitza que el seu significat és purament metafòric. Aquesta noció li permet de reflexionar sobre conceptes com ara unitat i multiplicitat, identitat i diferència, indivisibilitat i divisibilitat. Per tal d'il·lustrar-ho, en cito un fragment representatiu, extret de la *Theologia Christiana*:

Cum itaque in ipsa anima mundi indiuidua et diuidua, siue [...] eadem et diuersa concurrat substantia, addit, his duobus in ipsa anima sibi concurrentibus, quamdam mixturam effici, ex indiuiduo scilicet et diuiduo siue ex eodem et diuerso, hoc est incommutabili et commutabili.²⁶⁶

D'altra banda, Abelard no inscriu l'*anima mundi* pròpiament en una dimensió cosmològica, sinó que la situa en el marc de l'analogia entre macrocosmos i microcosmos: l'ànima del món és el principi universal de l'ànima individual i, en aquest sentit, la seva funció és equiparable a la de l'Esperit Sant. La generació de l'ànima del món descrita per Plató, afegeix Abelard, no s'ha de prendre en sentit literal, ja que en veritat és coeterna amb Déu-Pare i Déu-Fill.²⁶⁷ Com observa Gregory, la doctrina de

²⁶⁵ Pere Abelard, *Theologia «Summi boni»*, Librorum de trinitate capitula, dins: *Opera theologica III*, ed. Eligius-Marie Buytaert i Constant J. Mews, (CCCM, 13), Turnhout: Brepols, 1987, p. 85, l. 7-8: «ea que de anima mundi a philosophis dicta sunt, recte de spiritu sancto intelligi mostrantur». Aquest llibre va ser cremat en el concili de Soissons al 1121, tal com relata l'autor a la *Historia calamitatum*. Sobre les nocions *integumentum* i *involutum*, vegeu el subapartat 2.1.2 del primer capítol.

²⁶⁶ Pere Abelard, *Theologia Christiana*, I, 77, dins: *Opera theologica II*, ed. Eligius-Marie Buytaert, (CCCM, 12), Turnhout: Brepols, 1969, p. 103, l. 996-1000: «Atès que, per tant, a la mateixa ànima del món reuneix la substància indivisible i divisible, o bé [...] la idèntica i la diversa, afegeix, que a la mateixa ànima es troben aquestes dues [essències], que es converteixen en una mena de barreja, feta del que és indivisible i del divisible, o bé del que és idèntic i del divers, és a dir, del que és immutable i del canviant».

²⁶⁷ Peter Dronke, *The Spell of Calcidius*, cit., p. 121-125.

l'*anima mundi* no es troba pròpiament en el corpus d'Abelard i segurament ell no n'era defensor, sinó que se'n servia per mostrar el contingut simbòlic de les doctrines antigues expressades *per involucrem*: «Tal com queda clar dins la tradició de Macrobi, allò que els filòsofs anomenen ànima del món s'ha d'entendre *per inuolucrum*».²⁶⁸ Per tant, Abelard no identifica literalment l'ànima del món amb l'Esperit Sant, tal com sí que sosté l'acusació de Bernat de Claravall: *Quod Spiritus Sanctus sit anima mundi*²⁶⁹ diu la tercera de les 19 proposicions que conformen la condemna.²⁷⁰ Per aquest motiu, més que no pas per la pròpia caracterització que presenta l'autor, és necessari parlar sobre la concepció de l'ànima del món d'Abelard si volem analitzar la fortuna que el concepte va tenir posteriorment en el debat entre la teologia escolàstica i la monàstica, entre els intel·lectuals i els càrrecs eclesiàstics. Aquests esdeveniments van marcar un abans i un després en la reflexió filosòfica sobre la natura, tal com mostra de manera patent, per exemple, la trajectòria i l'evolució de la concepció de l'ànima del món en els escrits de Guillem de Conches.

Guillem, deixeble de Teodor de Chartres, tematitza el concepte d'*anima mundi* en diverses obres.²⁷¹ A les *Glosae super Platonem*, fonamentalment unes glosses *super Thimaeum*,²⁷² assigna a l'ànima del món les funcions de dotar de moviment les estrelles, fer créixer les plantes i infondre sensibilitat als animals i raó als éssers humans.²⁷³ Guillem, que va exercir de professor tant a Chartres com a París, va escriure les *Glosae*

²⁶⁸ Pere Abelard, *Theologia Christiana*, I, 106, cit., p. 116, l. 1363-1365: «Ex hac itaque Macrobi traditione clarum est ea quae philosophis de anima mundi dicuntur, per inuolucrum accipienda esse» (també a *Theologia «Summi boni»*, I, p. 101, l. 428-430). En un altre passatge sosté: «ut ea quae ab ipsis quoque de anima mundi sunt dicta, nulla ratione conuenienter accipi posse monstremus, nisi spiritu sancto per pulcherrimam inuolucrum figuram assignentur» (*Theologia Christiana*, I, 97, cit., p. 112, l. 1270-1275). Tullio Gregory, «*Anima mundi*», cit., p. 136.

²⁶⁹ Bernat de Claravall, *Epistula de erroribus Petri Abaelardi*, 190), cit., vol. 8, p. 39, l. 5. En un altre passatge diu: «Spiritus Sanctum esse animam mundi; mundum, iuxta Platonem, tanto excellentius animal esse, quanto meliorem animam habet Spiritum Sanctum» (*Ibidem*, p. 25, l. 22). L'argument que empra Bernat ataca la concepció de l'ànima del món tot relacionant-la directament la concepció platònica de l'univers com un animal diví.

²⁷⁰ Com observa Gregory, això és el que la historiografia accepta comunament, si bé no s'ha demostrat encara la seva autenticitat. Tullio Gregory, «*Anima mundi*», cit., p. 150, n. 3.

²⁷¹ Tot i la importància del filòsof, no tenim gaires traduccions de la seva obra. Les edicions crítiques en les quals he basat la meua anàlisi són: Guillem de Conches, *Dragmaticon philosophiae; Summa de philosophia in vulgari*, ed. Italo Ronca, Lola Badia i Josep Pujol, (CCCM, 152), Turnhout: Brepols, 1997; *Glosae super Boetium*, ed. Lodi Nauta, (CCCM, 158), Turnhout: Brepols, 1999; *Glosae super Platonem*, ed. Édouard Jeuneau, (CCCM, 203), Turnhout: Brepols, 2006. Existeix una versió bilingüe parcial: Martello Concetto (ed.), *Platone e Chartres. Il trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches*, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2011. Édouard Jeuneau («Introduction» a *Glosae super Platonem*, cit., p. XXXIX-XL) dóna el següent ordre a la producció de Guillem de Conches: *Glosae super Boetium (Consolatio Philosophiae)*, *Glosae super Macrobius (Commentarii in Somnium Scipionis)*, *Philosophia, [Glosae super Iuuenalem]*, *Glosae super Priscianum* (primera redacció), *Glosae super Platonem (Timaeus)*, *Dragmaticon*, *Glosae super Priscianum* (segona redacció).

²⁷² Guillem de Conches, *Glosae super Platonem*, CLXXVI, cit., p. 324, l. 53.

²⁷³ Guillem de Conches, *Glosae super Platonem*, LXXI-CIII, cit., p. 123-183.

super Platonem a la dècada de 1130 possiblement a París.²⁷⁴ Per a l'autor, el *Timaeus* era un text molt discutit: prova d'això són les glosses i els comentaris que s'havien escrit anteriorment i que formaven un corpus establert. Ell va redactar, de fet, una *glosa*: incorpora materials previs, omet algunes qüestions i en desenvolupa d'altres de manera extensa. L'escrit de Guillem sobre el *Timaeus* –el més extens que existia aleshores– va esdevenir el més conegut a l'edat mitjana. El seu tractament del *Timaeus* denota que pressuposa que el diàleg platònic s'inscriu en el gènere de l'*integumentum*,²⁷⁵ punt en què coincideix amb Abelard, si bé el chartrià va més enllà, ja que a la seva obra el concepte d'*anima mundi* està estretament vinculat amb una nova concepció de la natura. El seu interès en aquesta idea és, per tant, fonamentalment cosmològic. Tractaré més endavant sobre aquesta qüestió, però abans cal que em detingui a analitzar les primeres reflexions que Guillem formula sobre l'ànima del món.

A les *Glosae super Boetium* –prèvies a les *Glosae super Platonem*–, Guillem segueix la concepció del seu mestre²⁷⁶ i sosté que l'ànima del món és el «vigor natural», i que el vigor natural és l'Esperit Sant. D'aquesta manera, per tant, l'ànima del món i l'Esperit Sant queden associats. Així la defineix en aquestes glosses:

Anima mundi est naturalis vigor quo habent quedam res tantum moveri, quedam crescere, quedam sentire, quedam discernere. [...] Sed ut mihi videtur, ille vigor naturalis est Spiritus Sanctus, id est divina et benigna concordia, que est id a quo omnia habent esse, moveri, crescere, sentire, vivere, discernere.²⁷⁷

En parlar sobre l'ànima del món, Guillem introdueix tant idees de Plató com, també, la corresponent interpretació boeciana, segons la qual l'*anima mundi* és l'amor diví, present arreu de l'univers, que regula els moviments celestes tot seguint l'ordre de la providència.²⁷⁸ Allí, descriu també l'ànima del món com un *diuinus amor*²⁷⁹ que fa que existeixin tant els éssers espirituals com els corporals. En particular, l'expressió *anima mundi, id est diuinus amor* apareix en nombroses ocasions i en un passatge la

²⁷⁴ Margaret Gibson, «The Study of “Timaeus” in the Eleventh and Twelfth Centuries», cit.

²⁷⁵ Tullio Gregory, «The Platonic Inheritance», cit., p. 57.

²⁷⁶ Sobre les idees de Teodor de Chartres vegeu *infra*, p. 393-394.

²⁷⁷ Guillem de Conches, *Glosae super Boetium*, cit., III, <m. 9>, p. 169, l. 522-528: «L'ànima del món és el vigor natural que tenen aquelles coses que poden moure's, créixer, sentir i discernir. [...] Si bé, segons el meu punt de vista, aquell vigor natural és l'Esperit Sant, és a dir, la divina i benigna concòrdia, que és en tot allò que és, es mou, creix, sent, viu i discerneix».

²⁷⁸ Boeci, *De consolazione philosophiae*, II, VIII; III, IX; IV, IV. Sobre aquesta idea i la seva fortuna medieval, vegeu Peter Dronke, «L'amor che move il sole», cit.

²⁷⁹ Guillem de Conches, *Glosae super Boetium*, cit., III, <m. 9>, p. 170-172, l. 530-580.

vincula, també, amb la *caritas*: «En diuen l'ànima del món, ja que tan sols l'amor diví i la caritat completa fan existir tot el que viu en el món».²⁸⁰ Idees afins ressonen, com vèiem, a la primera visió del *LDO*.

Posteriorment, a les *Glosae super Platonem*, Guillem reprendrà la qüestió sobre el vincle entre l'ànima del món i l'Esperit Sant, amb suspensió del judici: «Aquest esperit [l'ànima del món] diuen que és l'Esperit Sant, la qual cosa ni afirmem ni neguem».²⁸¹ Segons la doctrina que exposa, l'ànima del món és una substància espiritual que vivifica tot el que existeix sense perdre la unitat que li és pròpia.²⁸² L'ànima no és composta, sinó «indivisible en essència» i «divisible per potències»,²⁸³ i amb aquesta doble natura infon la vida tant al cos com a l'esperit. Pel que fa a la seva ubicació en el cosmos, ja no la situa en el Sol, com havia fet en escrits previs,²⁸⁴ sinó *in medietate* en el sentit de *in communi*, és a dir, una entitat de la qual participa tot el que existeix.²⁸⁵ La visió animista que transmet el chartrià no desemboca, tanmateix, en una concepció panteïsta, sinó que només tracta de subratllar l'íntima dependència dels éssers respecte de Déu sense identificar la divinitat amb les realitats caduques.²⁸⁶ A banda del panteïsmes, un altre aspecte de la seva doctrina que li va ser criticat des de la teologia monàstica –per part de Guillem de Sant Thierry, en aquest cas– va ser la seva afinitat amb aquells que aproximaven la Trinitat cristiana a la tríade plotiniana. Guillem va patir també les acusacions de la institució eclesiàstica, si bé, a diferència d'Abelard, va evitar la condemna amb l'omissió de determinats plantejaments filosòfics: «Les paraules en si no fan l'heretge, sinó la defensa de les mateixes», afirma Guillem.²⁸⁷ Malauradament, no va ser el mateix escriptor sobre l'ànima del món després dels esdeveniments de 1140.

Això es constata si comparem els continguts de la *Philosophia* i el *Dragmaticon*, escrit anys més tard, ja que en aquest últim llibre –on adopta el gènere del diàleg– no pressuposa l'existència de l'ànima del món, sinó que parla de la *substantia* i les seves

²⁸⁰ Guillem de Conches, *Glosae super Boetium*, cit., III, <m. 9>, p. 169-170, l. 529-531: «Dicitur bene anima mundi, quia solo diuino amore et caritate omnia quae in mundo uiuunt habent uiuere».

²⁸¹ Guillem de Conches, *Glosae super Platonem*, LXXI, cit., p. 124, l. 13-14: «Hunc spiritum [anima mundi] dicunt quidam esse Spiritum Sanctum, quod nec negamus modo, nec affirmamus».

²⁸² Guillem de Conches, *Glosae super Platonem*, LXXII-LXXVI, cit., p. 126-133.

²⁸³ Guillem de Conches, *Glosae super Platonem*, LXXVI, cit., p. 133, l. 4-5: «individua in essentia [...] sed diuidua est per potentias».

²⁸⁴ Guillem de Conches, *Glosae super Boetium*, III, <m. 9>, p. 171, l. 569-571. També la ubica allí Calcidi, *Tim. Comm.*, 100, p. 151, l. 12, 15-16: «Illud uero, quo a medietate porreta anima esse dicitur [...]. Non ergo a medietate corporis, quae terra est, sed a regione uitalium, id est sole».

²⁸⁵ Guillem de Conches, *Glosae super Platonem*, LXXI, cit., p. 125, l. 19-22.

²⁸⁶ Tullio Gregory, «*Anima mundi*», cit., p. 142.

²⁸⁷ Guillem de Conches, *Dragmaticon*, I, I, Prologus, 8, cit., p. 7, l. 84: «uerbum enim non faciunt haereticum, sed defensio».

tipologies, i se centra en la materialitat de l'univers. Mentre que, anteriorment, a la *Philosophia* havia tractat obertament sobre l'ànima del món. Un dels passatges més significatius és l'exposició de dues possibles vies d'entendre la idea d'*anima mundi*, que trobem en diversos pensadors de l'època, com veurem. Escriu:

Anima ergo mundi secundum quosdam spiritus sanctus est. Divina enim voluntate et bonitate (quae spiritus sanctus est, ut praediximus) omnia vivunt quae in mundo vivunt. Alii dicunt animam mundi esse naturalem vigorem rebus insitum, quo quaedam vivunt tantum, quaedam vivunt et sentiunt, quaedam vivunt et sentiunt et discernunt; nec est aliquid quod vivat et sentiat et discernat, in quo ille naturalis vigor non sit. In homine ergo est illa et propria anima.²⁸⁸

Aquí, l'autor no pren partit sobre cap de les teories, però assumeix implícitament l'existència de l'ànima del món.²⁸⁹ Tanmateix, és possible afirmar que, a diferència de Pere Abelard, per a qui l'ànima del món és una figuració simbòlica de l'Esperit Sant, Guillem de Conches la concep com un principi de vida física dotat d'una funció essencialment cosmològica. Guillem va vorejar dues qüestions filosòfiques que van resultar controvertides des del punt de vista de la doctrina catòlica: l'associació entre l'ànima del món i l'Esperit Sant, i el perill del panteisme. I posteriorment va donar un nou rumb al seu pensament, forçat per les circumstàncies. En el cas d'Hildegarda, la caracterització de l'*ignea uis* té punts en comú amb la concepció chartriana de l'ànima del món. L'autora no empra el concepte –d'arrels paganes– ni tan sols per refutar-lo, però, curiosament, en descriure l'*ignea uis*, sembla que s'inspiren en idees de la tradició platònica similars a les que ocupen als pensadors coetanis. I, alhora, se situa fora –i també en contra, en un diàleg implícit– del discurs filosòfic i escolàstic, perquè vol transmetre una manera diversa de concebre la divinitat, la natura i el seu nexa.

²⁸⁸ Guillem de Conches, *Philosophia*, I, IV, 13, dins: Wilhelm von Conches, *Philosophia*, ed. Ilatí/al., ed. Gregor Maurach, col·l. Heidemarie Telle, Pretoria: University of South Africa, 1980 (1a ed. 1974), p. 22-23: «L'ànima del món, segons alguns, és l'Esperit Sant, ja que a causa de l'obra de la divina voluntat i bondat (que, com hem dit, és l'Esperit Sant) viuen totes les coses que viuen al món. D'altres diuen que l'ànima del món és un vigor natural, inserit a les coses, per mitjà del qual algunes coses només viuen, d'altres viuen i senten, i d'altres encara viuen, senten i discerneixen. I no hi ha res que visqui, senti i discerneixi en la qual no hi hagi aquell vigor natural. En l'ésser humà, per tant, hi ha aquella ànima, i també l'ànima individual».

²⁸⁹ Tullio Gregory («*Anima mundi*», cit., p. 140-141) interpreta aquesta no adhesió com una incertesa del filòsof per trobar la precisa ubicació de l'ànima del món en el seu sistema, i considera que tal incertesa no disminuirà en el posterior desenvolupament del seu pensament.

2.2.4. Aproximacions filosòfiques a l'*anima mundi*

En el present apartat s'analitzaran algunes aportacions de pensadors del XII relatives a la noció d'*anima mundi*, per tal de dibuixar el panorama teòric en el qual considero que es pot inscriure la concepció hildegardiana de la força ígnia. Així mateix, es valorarà en quina mesura el *LDO* participa en la transformació conceptual de la *natura* que va tenir lloc tot al llarg del segle. Per fer-ho, em serviré d'una selecció d'autors i de textos significatius, i articularé l'exposició tot prenent com a fil conductor les afinitats entre la caracterització i les funcions de l'*anima mundi* i de l'*igneis uis*.

Dos dels pensadors escollits, Teodoric de Chartres i Bernat Silvestre, se situen a l'entorn de l'escola de Chartres, i tenen en comú amb Guillem de Conches tant la lectura concordista del *Timaeus* i la *Bíblia*,²⁹⁰ com també la plasmació d'una nova concepció de la natura. En el cas de Teodoric, l'autor analitza el Gènesi *secundum physicam* –tal com assenyala a l'inici del *Tractatus de sex dierum operibus*–,²⁹¹ per la seva banda, Bernat formula la *Cosmographia* com un relat al·legòric sobre la natura inspirat en els gèneres de l'*integumentum* i l'*involucrum*. El tercer pensador que mencionaré és Honori d'Autun, autor d'un comentari al *Timaeus* i el principal difusor d'idees filosòfiques en els monestirs germànics medievals. Tanmateix, la present anàlisi no s'articularà pròpiament per autors, sinó per conceptes, i tindrà com a punt de partida les reflexions de Guillem de Conches. D'una banda, em referiré al passatge de la *Philosophia mundi* citat més amunt, on indica dues maneres de concebre l'ànima del món que es corresponen amb les doctrines més difoses a l'època: l'associació de l'ànima del món amb l'Esperit Sant i amb el vigor natural. D'altra banda, tractaré les nocions de caritat i saviesa, així com també les de foc, vida, i ordre racional del cosmos.

Com a representant de la primera concepció exposada a la *Philosophia mundi*, és a dir, del vincle conceptual entre l'Esperit Sant i l'ànima del món –que es troba de manera implícita, recordem, en el *LDO* per mitjà d'analogies–, tenim Teodoric de Chartres (d. c. 1155). En el *Tractatus de sex dierum operibus* (datat c. 1130-1140) sosté, a propòsit del passatge bíblic «l'Esperit de Déu planava sobre les aigües»,²⁹² que

²⁹⁰ Aquesta perspectiva hermenèutica en alguns casos es va infiltrar en la institució eclesiàstica, tal com mostra la reflexió de Joan de Salisbury (c. 1115-1180), bisbe de Chartres, sobre l'afinitat entre el Gènesi i el *Timaeus*: *Policraticus*, VII, 5.

²⁹¹ Teodoric de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 1, 1, cit., p. 88, l. 3: «De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Genesios partem secundum physicam et ad litteram ego expositurus». Existeix traducció italiana d'una part del corpus dels autors chartrians, que m'ha servit per resoldre dubtes de traducció de passatges concrets: Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches i Bernardo Silvestre, *Il divino e il megacosmo*, cit.

²⁹² Gn 1, 2.

l'*Spiritus Dei* actua sobre la matèria informe «de manera coherent amb el disseny predefinit i proferit en la saviesa del creador des de l'eternitat».²⁹³ D'aquesta manera, quan l'Esperit actua d'acord amb la *sapientia*, obra com el principi ordenador de l'univers.²⁹⁴ En un altre passatge Teodoric sosté que l'*Spiritus Dei* s'ha designat de diverses maneres al llarg de la història: Hermes Trismegist l'anomena *spiritus*, Plató en diu *anima mundi* i els cristians, Esperit Sant.²⁹⁵ I afegeix que Virgili (70-19 a.n.e) parla d'un *spiritus* que anima la natura: «Un esperit, des del principi, fa viure des de l'interior els mars i les terres, l'altíssim cel i la brillant esfera de la lluna, i el sol»,²⁹⁶ paraules que recorden el parlament de l'*igneus uis* a la primera visió del *LDO*. Per a Teodoric, en conseqüència, tots aquells noms diferents designen la mateixa realitat que, en termes d'Hildegarda definiríem com «aquella vida invisible que tot ho sosté».

Molt similar a l'exposició de Teodoric i, sobretot a la de Guillem de Conches,²⁹⁷ és el fragment que Honori d'Autun dedica a l'ànima del món en el *De philosophia mundi*. Allí, cita també l'*Eneida* de Virgili, i, juntament amb les dues idees que assenyala Guillem, n'afegeix una tercera: l'*anima mundi* com una «substància incorpòria» que hi ha en l'ésser humà juntament amb l'ànima «pròpia». Escriu Honori:

Anima mundi, secundum quosdam Spiritus sanctus est [...]. Alii dicunt Animam mundi esse naturalem vigorem, rebus a deo insitum [...]. Non est aliquid quod vivat et sentiat et discernat, in quo ille naturalis vigor non sit. Tertii dicunt, Animam mundi esse quamdam incorpoream substantiam, quae tota est in singulis corporibus quamvis propter quorumdam tarditatem corporum, non idem in omnibus exercet vel operatur: quod volens significare Virgil.²⁹⁸

²⁹³ Teodoric de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 29, cit., p. 114: «quo ordine "Spiritus domini" in materiam operetur secundum modum in sapientia reatoris ab eterno dictum atque predefinitum».

²⁹⁴ Teodoric de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 25, cit., p. 110.

²⁹⁵ Teodoric de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 26-27, cit., p. 110-112; *Corpus hermeticum*, 2, 313 i 315, 4 vol., ed. grec/fr., ed. Arthur Darby Nock, trad. André Jean Festugière, París: Les Belles Lettres, 1945-1954; Plató, *Timeu*, 34b-d, p. 76.

²⁹⁶ Publi Virgili Maró, *Aeneis. Eneida*, I, VI, ed. Ilatí/cat., ed. Miquel Dolç, Barcelona: FBM, 1973, vol. 1, v. 724-727: «Principio caelum ac terras, camposque liquentis / lucentem globum Lunae, Titaniaque astra / spiritus intus alit». Compareu amb el passatge corresponent a *LDO*, I, 1, II, p. 47-48, l. 1-8, citat *supra*, p. 350, n. 130.

²⁹⁷ De fet, Honori titula el seu escrit de manera homònima al de Guillem de Conches, qui hauria estat una clara inspiració.

²⁹⁸ Honori d'Autun, *De philosophia mundi libri quatuor*, I, 15, dins: *Opera omnia*, cit., col. 46c-47a: «L'ànima del món, segons aquests, és l'Esperit Sant [...]. D'altres diuen que l'ànima del món és un vigor natural, que Déu insereix en les coses [...]. No hi ha res que visqui, senti i discerneixi que estigui mancat d'aquest vigor natural. Uns tercers afirmen que l'ànima del món és una substància incorpòria, que es troba tota sencera en els cossos particulars, malgrat que, a causa de l'alentiment d'alguns cossos, no s'exercita o opera de la mateixa manera en cadascun d'ells: això és el que vol dir Virgili». Es refereix al fragment de l'*Eneida* citat *supra*, p. 394, n. 296.

A banda dels paral·lelismes expositius respecte del text de Guillem de Conches, destaca també el fet que atribueixi la primera concepció a un col·lectiu (*quosdam*) al qual immediatament abans ha qualificat d'«heretges» (*haeresis*).²⁹⁹ Com observem, per mitjà dels escrits de Bernat de Claravall i d'Honori d'Autun, la concepció de l'ànima del món es transmet a l'àmbit monàstic com una qüestió herètica. Un punt de vista rellevant, aquest, en tractar sobre la recepció i l'ús que en pot fer Hildegarda. D'altra banda, a continuació del fragment citat, Honori parla sobre l'ànima humana i nega que existeixin dues ànimes en l'ésser humà (un dels llocs comuns de la literatura timaica), ja que considera que l'ànima del món no és, en realitat, una ànima (*non dicimus animam mundi esse animam*). Així mateix, parla sobre la *dividua et individua substantia*, i identifica la tercera substància (*tertium genus*) amb els *daemones*. A part d'aquest text, Honori parla sobre el *Timaeus* en un comentari del qual s'han conservat únicament extractes, si bé en ells no es recull la temàtica de l'*anima mundi*.³⁰⁰ Aquest comentari ens serveix, si més no, per identificar altres *auctoritates* que es tenien en compte al segle XII en llegir el *Timaeus*: a més a més de Calcidi i Virgili, l'autor menciona Boeci, Ciceró, Horaci i els pitagòrics. I, així mateix, en relació amb Hildegarda, tant el comentari d'Honori al *Timaeus*, com les referències a idees platòniques que es recullen a la seva obra, són fonts rellevants, ja que –malgrat que el text no s'hagi conservat íntegrament en el cas del comentari–, probablement Hildegarda els coneixia i s'hi hauria pogut nodrir. En aquest sentit, pel que fa a Honori, m'interessa sobretot la perspectiva amb la qual parla sobre l'ànima del món, ja que coincideix amb la que, segons el meu parer, hauria sostingut Hildegarda. És a dir, per mitjà d'un discurs al·legòric sobre l'activitat creadora de l'artífex de l'univers, la *magistra* mostra que aquella substància de la qual parlen els filòsofs és, en realitat, Déu i que no existeix cap altre substància pròpiament creadora que no participi de la divinitat. És a dir, nega l'existència de l'ànima del món, precisament, perquè omet el concepte i el seu sistema funciona igualment, ja que «la vida invisible que tot ho sosté» és l'Esperit Sant.

²⁹⁹ Honori d'Autun, *De philosophia mundi libri quatuor*, I, 14, cit., col. 46c, cito el fragment corresponent: «non enim quia scriptum non est, haeresis est, sed in contra fidem est. In particula superiori, de his quae sunt et non videatur primum posuimus Creatorem Deum, animam mundi». I afegeix tot seguit: «Finito igitur tractatu de creatore, de anima mundi aliquid dicamus», de manera que dissocia completament l'ànima del món de la Trinitat.

³⁰⁰ Honori d'Autun, *Commentarius in Timaeum Platonis auctore, ut videtur Honorio Augustodunensi*, ed. Victor Cousin, dins: *Opera omnia*, cit., col. 245-251. Honori refereix de manera explícita la traducció i el comentari de Calcidi: *Ibidem*, col. 247.

En segon lloc, m'ocuparé de l'associació entre l'*anima mundi* i el *naturalis vigor* que esmenten tant Guillem com Honori. Bernat Silvestre tracta sobre el vigor natural mitjançant el terme *vis ignita*,³⁰¹ i sovint el terme està relacionat amb la concepció d'un artífex igni de l'univers. En particular, Teodoric de Chartres parla d'un foc generador, una idea que trobem també en Guillem: els dos conceben el foc com el principi del moviment i de l'activitat dels astres, i també com la causa de la propagació de l'escalfor vital que desprenen envers els elements inferiors.³⁰² Consideren, així mateix, que el foc dóna vida als diversos gèneres d'éssers, tal com, anàlogament, l'*ignea uis* encén les *uiuents scintillas* segons Hildegarda. Per la seva banda, Hug de Sant Víctor (1096?-1141) formula una idea semblant, tot partint d'una distinció de tres ordres de coses: les eternes (sense principi ni fi), les perennes (amb principi i sense fi) i les temporals (amb principi i fi). Considera que l'ordre temporal neix de la terra i que és format per l'aportació de la força generadora del foc.³⁰³ Tracta també sobre les opinions dels antics al voltant de la concepció de la natura, i, en concret, sobre la concepció dels «físics», que entenen el foc com un artífex derivat de la natura i encarregat de generar els objectes sensibles. Malgrat l'esmentada afinitat, la seva concepció de la natura és marcadament mecanicista i molt diferent del naturalisme dels «físics de Chartres».³⁰⁴

Entre els pensadors que entenen l'ànima del món com un vigor natural destaca Bernat Silvestre. A la *Cosmographia* tracta de la constitució de l'univers i, tot aplicant el mètode de l'*integumentum*, Bernat presenta l'ànima del món com una personificació femenina, anomenada *Endelichia*, a la qual descriu com un principi vivificador, vida i esplendor de tot el que existeix, i que «es mou d'acord amb l'harmonia i el ritme i que té una afinitat natural amb el cel i els astres».³⁰⁵ En tractar sobre aquesta noció, com si es tractés d'una visió, escriu:

³⁰¹ Vegeu *supra*, p. 355, n. 146.

³⁰² De manera similar, Adelard de Bath entén l'ànima del món com el principi de moviment i com allò que manté la unió i l'harmonia dels components de l'univers. Adelard de Bath, *Quaestiones naturales*, I-II, dins: Adelard of Bath, *Conversations with his nephew: On the same and the different, Questions on natural science, and On birds*, ed. llatí/angl., ed. i trad. Charles Burnett, col·l. Italo Ronca, Pedro Mantas España i Boudin van den Abeele, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 92-94. Empra de manera explícita el concepte d'*anima mundi* a *De eodem et diverso*, dins: *Ibidem*, p. 55.

³⁰³ Hug de Sant Víctor, *Eruditionis didascalicae libri VII*, I, VII-VIII, dins: Hugo de Sancto Victore, *Opera omnia*, PL 176, col. 745-747. Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1140, n. 2.

³⁰⁴ Tullio Gregory anomena així a Teodoric de Chartres i Guillem de Conches a causa del rebuig que mostren envers les explicacions completament teològiques dels fenòmens físics, als quals s'enfronten amb explicacions basades en una *ratio*, fins i tot quan aquesta «raó» contradia la *Bíblia*. Tullio Gregory, «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII», cit., p. 46.

³⁰⁵ Bernat Silvestre, *Cosmographia*, I, II, 13-16, cit., p. 102-104,

Comparuit igitur exporrecte magnitudinis globus, terminate quidem continentie, sed quam non oculis, verum solo pervideas intellectu. Eius admodum clara substantia liquentis fluidique fontis imaginem referebat [...] cum plerumque aeri, plerumque celo cognatior videretur.³⁰⁶

Pel que fa al seu estatut ontològic, Bernat indica que és generada i que «el seu origen és similiar» al del *Nous*, una altra de les idees personificades amb les quals Bernat explica la constitució i el funcionament de la natura. En particular, l'autor defineix *Nous* com «l'intel·lecte de Déu suprem», *Silva* com la matèria informe i *Hylē* com la matèria informada. Aquestes i altres personificacions femenines s'encarreguen de la generació de l'univers, de manera que, després de l'acte creador inicial (el *Fiat*), és la pròpia natura la que s'encarrega, de manera relativament autònoma, de gestionar el seu funcionament. Bernat aplica, a més a més, la distinció entre *natura naturans* i *natura naturata*, és a dir, entre aquella dimensió de la natura que és activa, creadora (com una perllongació de l'acte creador de Déu), i aquella que és passiva, creada.

En el *LDO*, Hildegarda integra en una única imatge-idea algunes de les nocions amb les quals Bernat exposa la creació de l'univers. Per a l'autora, les diverses funcions que desenvolupa l'ànima del món platònica (o les diverses personificacions femenines de la *Cosmographia*) s'integren en la Trinitat, ja que l'univers és exclusivament «obra de la divinitat» (com recorda el títol del *Liber diuinorum operum*). És a dir, Hildegarda es val d'algunes idees fonamentals de la *philosophia mundi* del seu temps (d'arrel platònica i inscrita en discussions de la primera meitat del XII) per mostrar als *magistri* escolàstics que allò que atribueixen, erròniament, a l'ànima del món, és, en realitat, obra de les forces de la Trinitat. Així, Hildegarda estaria tractant implícitament la controvertida qüestió de l'*anima mundi*, amb la finalitat de refutar, dins del marc del seu discurs al·legòric-visionari, opinions paganes «herètiques» sobre la natura.

³⁰⁶ *Ibidem*, I, II, 14, cit., p. 103: «Va aparèixer una esfera d'una magnitud extraordinària, però de dimensions finites, i que, malgrat tot, no se la podia contemplar amb la vista, sinó només amb l'intel·lecte. La seva substància, sobremanera lluminosa, mostrava la imatge d'una font neta i que fluïa, [...] semblava l'aire i, alhora, el cel».

3. Forma, composició i dinàmica de l'univers

Deus ille uiuens ignis est, per quem animę spirant; et ante iudicium fuit et etiam inicium et tempus temporum existit. Hęc omnia presens uisio manifestat.³⁰⁷

En el present bloc, que conté el desenllaç de l'anàlisi interpretativa, tractaré sobre la constitució de l'univers descrit al *LDO*. Tot seguint la metodologia que he emprat en el bloc precedent, tindrè en compte diversos estrats textuais: a partir dels continguts del *LDO*, indagaré els paral·lelismes i les divergències que existeixen, d'una banda, amb el *Sciuias* i altres llibres del corpus d'Hildegarda, i, de l'altra, amb el *Timaeus* i la literatura timaica de l'època. Tanmateix, a diferència del bloc anterior, en el qual abordava una única qüestió de manera detallada –a causa de la seva rellevància en el conjunt de l'anàlisi–, es concentraran aquí diverses temàtiques, de manera que l'anàlisi serà més esquemàtica i sintètica. Els tres apartats que estructuraran el bloc versaran sobre la formació de l'univers material, el seu funcionament, i la interacció amb l'ésser humà i amb la història de la salvació. Concretament, estudiaré la nova figura esfèrica de l'univers que Hildegarda descriu en el *LDO*, el reajustament de les zones elementals i l'aparició transformadora de la idea de proporció, per tal de provar la hipòtesi segons la qual l'autora plasma en el *LDO* idees que s'acomoden –molt més que en el *Sciuias*– als pressupòsits de la filosofia de la natura, fonamentalment de caire platònic. L'objectiu podria ser doble: primer, mostrar als potencials lectors cultes de la seva obra que està informada sobre qüestions relatives a la *philosophia mundi* comunament acceptada i, en segon lloc, construir al damunt d'aquests fonaments filosòfics un missatge ulterior, més profund i essencial, que dona sentit al que vol transmetre. En el segon apartat del bloc abordaré qüestions dinàmiques: el desenvolupament que assoleix la temàtica dels vents en el *LDO* i, en conseqüència, la major precisió amb què l'autora exposa la qüestió del doble moviment celeste. Així mateix, dedicaré un subapartat a l'àmbit terrestre, que rep una major atenció respecte d'obres prèvies i que es pot posar en relació amb la *Physica*. Finalment, faré una incursió en l'antropologia hildegardiana, tot atenent al vincle que s'estableix entre l'univers i l'ésser humà, i entre la cosmologia, la teologia i l'escatologia, tal com expressen les paraules de *caritas* citades en l'encapçalament.

³⁰⁷ *LDO*, III, 5, II, p. 407, l. 16-18: «Déu és el foc vivent pel qual respiren les ànimes; va existir abans de l'inici; és l'inici, i és el temps dels temps. Això és el que manifesta aquesta visió». El passatge se cita de manera més àmplia *infra*, p. 450, n. 477.

3.1. L'univers material i les seves mesures

En aquest apartat intentaré mostrar que Hildegarda desenvolupa de manera significativa en el *LDO* el tema de la constitució material de l'univers. Malgrat que la composició de l'univers es continua basant en els quatre elements i que la distribució en zones és similar, en el *LDO* introdueix dues idees que transfiguren la representació prèvia: l'esfera (*rota*) és ara la figura del món i la proporció (*recta mensura*) és el paràmetre principal de l'organització física del cosmos –i també de la seva dinàmica interna, com veurem en el pròxim apartat. A més a més, en el *LDO* dedica moltes més pàgines a la descripció de l'univers creat; un increment d'interès de l'autora que segurament pressuposa una major informació i reflexió sobre el tema. A banda dels canvis més significatius, que assenyalen una clara ruptura amb la cosmovisió del *Sciuias*, també en trobem de subtils: per exemple, la modificació del nombre de zones còsmiques, el fet que els noms d'aquestes zones varia en algun cas i que s'altera lleument la ubicació dels planetes i les estrelles. A la present anàlisi tant els petits com els grans canvis són valuosos per valorar els dos plantejaments cosmològics de l'autora.

Encara que el discurs al·legòric d'Hildegarda no sempre resulta esclaridor, és possible determinar les continuïtats i les ruptures que existeixen entre la primera i la darrera obra de visions. En contrast, tan sols és possible mostrar –i no pas demostrar– la inspiració que l'autora podia haver trobat en el *Timaeus*, ja que els principis amb els quals Plató organitza l'univers físic són presents en nombrosos textos de la tradició. En aquest sentit cal posar especialment de relleu aquí la dificultat que suposa el fet que l'autora ometi els textos de referència i que, a més a més, transformi les idees prèvies en el marc del seu imaginari. Per tant, tractaré d'exposar que és possible plantejar, en termes generals –i també, en ocasions, en termes concrets–, una influència de les tesis platòniques en el canvi substancial de la concepció de l'univers que Hildegarda efectua en el *LDO*. Ho faré per mitjà d'una anàlisi textual i conceptual que pretén fonamentar que la representació del cosmos del *LDO* no «complementa» la del *Sciuias*, com pretén l'autora,³⁰⁸ sinó que és una concepció essencialment nova, clarament diferent i amb entitat pròpia i que, a més a més, manté un aire de família –tot fent ús de la noció de Wittgenstein–³⁰⁹ amb les cosmologies de tall platònic. Les similituds s'estenen, així mateix, als pensadors de l'època, ja que molts dels continguts al·legòric-naturalistes del *LDO* es troben en llibres de filosofia de la natura de la primera meitat del segle XII.

³⁰⁸ Vegeu el passatge on parla sobre aquesta complementarietat, citat *supra*, p. 315, n. 8.

³⁰⁹ Vegeu *supra*, p. 318, n. 14.

3.1.1. De la figura oval a l'esfèrica: el concepte de *recta mensura*

La segona «visió» del *LDO* narra el sorgiment de l'univers, amb la forma d'una «roda admirable» (*rota mirificę*), en el pit de la personificació de l'*ignea uis*,³¹⁰ tal com il·lustra la magnífica miniatura del manuscrit de Lucca [Làm. 31]. El referent bíblic de la imatge de la roda còsmica és el llibre d'Ezequiel, on es relata la visió celeste de quatre rodes entrecruades, brillants com el topazi i acompanyades per querubins.³¹¹ Tanmateix, a diferència del profeta, Hildegarda descriu una única roda celeste i l'empra com a representació de l'univers material. Per tant, cal cercar els seus referents implícits, també, a la tradició filosòfica i enciclopèdica. En aquest sentit es poden mencionar molts exemples: en el *De natura rerum* Isidor de Sevilla tracta extensament sobre la idea de la roda,³¹² i la roda còsmica alada del *LDO* recorda l'imaginari de les *rote pennate* del Pseudo Dionís Areopagita.³¹³ Així mateix, la idea d'Hildegarda segons la qual una roda eterna abraça l'univers i, sobretot, la seva concepció del cercle com a metàfora matemàtico-visual de la connexió entre la divinitat i l'univers creat presenta similituds amb l'aportació posterior de Nicolau de Cusa. Certament, a partir de la figura esfèrica de l'univers és impossible determinar quina hauria estat la font d'Hildegarda, de manera que em centraré aquí en l'articulació de les nocions de «roda», «cercle» i «globus» en el *LDO*, analitzaré què suggereix la nova figura respecte de la formulació del *Sciuias* i, finalment, valoraré si aquestes idees l'atansen a la cosmologia platònica.

En el *LDO*, la imatge de la «roda d'eternitat» apareix en dos moments clau: el trànsit des de la unitat cap a la multiplicitat i el pas invers, des de la multiplicitat cap a la unitat. Dit amb altres paraules, el moment en què apareix l'ordre temporal i quan es torna a subsumir en l'eternitat; és a dir, quan Déu es manifesta en l'univers i quan l'univers retorna a Déu. El cercle com a figura que connecta la divinitat amb l'univers apareix en textos que l'autora va escriure en aquell període, com ara a les *EE*, si bé no tan clarament en el *Sciuias*. En particular, a la darrera visió del *LDO*, Hildegarda narra

³¹⁰ *LDO*, I, 2, i, p. 65, l. 180-181: «*predictę imaginis, in cuius pectore rota apparebat*».

³¹¹ Ez 1,15-28; 10,6; 10,9; 10,10. En un passatge de les *EE* (56), cit., p. 328, l. 11-14), Hildegarda fa referència a les «rodes» del llibre d'Ezequiel i les compara amb les virtuts en tant que *uires animae*.

³¹² En una epístola que el rei visigot Sisebut (612-621) va adreçar a Isidor, el rei designa el *De natura rerum* com *Libro rotarum*, a causa dels nombrosos diagrames que hi apareixen. Tanmateix, Isidor empra sobretot la idea de la *rota* gràficament i no l'usa per descriure l'univers, sinó que, en fer-ho, refereix els *quinque circuli mundi* de composició elemental que el formen. Isidor de Sevilla, *De natura rerum*, X, 1, cit., p. 122. A propòsit de l'aspecte escatològic de la noció, Boeci (*De consolatione philosophiae*, II, II) ens recorda que la roda és un dels atributs de la deessa Fortuna, que fa pujar el que era sota i baixar el que era dalt. Sobre la roda i la fi dels temps vegeu *infra*, p. 447-452.

³¹³ Dionís Areopagita, *Jerarquia celeste*, I, XV, PL 122, col. 1069b. Vegeu Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. XXVII.

la fi dels temps i inscriu la figura de *caritas* en una *quasi rotam mirę amplitudinis similitudinem*.³¹⁴ Aquella roda té un caràcter marcadament geomètric i abstracte pel que fa a les seves divisions internes. Així, mentre que a la segona visió del *LDO* la roda es plena de matèria elemental –tot i el caràcter abstracte que la connecta amb Déu–, a la darrera visió la roda es buida del seu contingut físic, ja que retorna cap a l'ordre etern.

M'ocuparé de l'última visió posteriorment, i em centraré ara en la imatge de la «roda» que Hildegarda va contemplar, tal com la descriu a la segona visió del *LDO*:

*Deinde in pectore prefatę imaginis, quam uelut in medio australis aeris conspexeram [...] rota mirificę uisionis apparuit cum signis suis, huius fere similitudinis ut instrumentum illud, quod ante uiginti octo annos uelut in figura oui significatiue uideram, quomodo in tertia uisione libri Sciuias ostenditur.*³¹⁵

Tractaré més endavant la manera com posa en relació les figures de l'univers en el *Sciuias* i en el *LDO*, respectivament, i em detindré a tractar el transfons de la noció de circularitat en aquesta visió.³¹⁶ En particular, l'autora incideix en dues qüestions interrelacionades: les idees d'*ordo creationis* i de *praescientia dei*. En primer lloc, la forma i el moviment circular de l'univers mostren que el cosmos no pateix cap variació al llarg del temps, sinó que perdurarà fins a la fi dels temps tal i com Déu el va crear. En conseqüència, Hildegarda s'inscriu en la tradició segons la qual Déu crea el món d'una sola vegada –tal com suggereix a les *SQ*.³¹⁷ D'altra banda, segons l'autora, l'*ignea uis* efectua el manteniment constant de la vida per mitjà de la llum i de l'aire: aquesta vivificació continuada no implica cap variació essencial (*nec ulla nouitate*)³¹⁸ en l'univers en tant que *ordo creationis*, sinó únicament en l'*ordo naturae*. Hi ha, però, una fissura en el seu plantejament, ja que la divinitat vivifica l'univers des de l'eternitat.

Hildegarda vincula la roda de l'*ordo creationis* amb la presciència divina, que defineix com una roda sencera i indivisible (*rota integra et nullo modo diuisa*), eterna i omnicomprehensiva. En desplegar la seva reflexió, juga amb el doble significat del verb

³¹⁴ *LDO*, III, 5, I, p. 405, l. 3-4.

³¹⁵ *LDO*, I, 2, I, p. 59, l. 1-7: «Aleshores, en el pit de l'esmentada imatge, que havia aparegut com en mig de l'aire austral, vaig contemplar una roda de visió admirable, molt semblant a aquell instrument que havia vist vint-i-vuit anys abans representada com en la figura d'un ou, de la manera que es mostra a la tercera visió del *Sciuias*».

³¹⁶ Elisabeth Gössman («Zirkuläres Denken und kosmische Spekulationen im 12. Jahrhundert...», cit.) ha estudiat el concepte de circularitat, no només en relació amb el cosmos sinó també amb el pensament hildegardià, i l'ha posat en relació amb els pensadors coetanis i amb el pensament oriental.

³¹⁷ Vegeu l'anàlisi d'aquesta qüestió *supra*, p. 297-298.

³¹⁸ *LDO*, I, 2, II, p. 66, l. 15-16.

comprehendere: l'acció física i la intel·lectual de la «comprensió». Déu «comprèn infinitament i sobreexcel·leix» la totalitat del que existeix, de la mateixa manera que el cercle comprèn tot el que hi ha en el seu interior. Escriu Hildegarda:

Diuinitas etenim in prescientia et in opere suo uelut rota integra est et nullo modo diuisa, quoniam nec initium nec finem habet nec ab ullo comprehendit potest, quia sine tempore est. Et sicut circulus ea quę intra ipsum latent comprehendit, ita sancta diuinitas infinite omnia comprehendit et superexcellit, quia ipsam in potentia sua nullus diuidere nec superare nec ad finem perducere poterit.³¹⁹

En conseqüència, Déu és el cercle infinitament perfecte³²⁰ i en la presciència divina l'univers creat existeix en la seva màxima perfecció. En canvi, la idea més afinada de la figura del món que l'esser humà es capaç de copsar seria, segons l'autora, una esfera íntegra, rodona i dotada d'un moviment circular (*integra, rotunda et uolubili globus*).³²¹ Se serveix del mateix argument per llimar les diferències existents entre la descripció del cosmos del *Sciuias* i del *LDO*, recordem, quan argüeix que ni la representació oval ni l'esfèrica corresponen a la veritable figura de l'univers.

Hildegarda assenyala la similitud entre les cosmovisions del *Sciuias* i del *LDO* pel que fa a la constitució elemental del cosmos, i afegeix que mentre que en el *Sciuias* havia emprat l'analogia de l'ou per mostrar la distribució dels quatre elements en l'univers, en el *LDO* utilitzarà l'analogia de la roda per reflectir la proporció dels mateixos.³²² Existeix una ruptura entre les dues representacions, oval i esfèrica, si bé hi

³¹⁹ *LDO*, I, 2, II, p. 66, l. 17-23: «Certament, la divinitat és, a la seva presciència i a les seves obres, com una roda íntegra i indivisible, ja que no té ni inici ni fi, ni existeix res que la pugui comprendre, perquè és sense temps. I, tal com el cercle comprèn totes les coses que són latents dins seu, així mateix la santa divinitat comprèn i sobrepassa infinitament el que existeix, perquè ningú podrà dividir la seva potència, ni tampoc superar-la ni esgotar-la». Marta Cristiani i Michela Pereira («Note di commento», cit., p. 1155, n. 15) observen que aquesta reflexió es fa ressó de la teologia negativa del Pseudo-Dionís i d'Escot Eriúgena. En particular, l'expressió *superexcellit* remet als termes amb el prefix *super*, típicament dionisians i, així mateix, la concepció hildegardiana de la divinitat com el cercle màximament perfecte i de l'univers com a cercle imperfecte remet a la formulació posterior de Nicolau de Cusa. Sobre els paral·lelismes entre Hildegarda de Bingen i Nicolau de Cusa, vegeu Viki Ranff, «Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?», cit.

³²⁰ Idees afins apareixen a: *EE*, <9>, p. 213, l. 79-81; *RSB*, p. 68, l. 17-18: «Rota autem hec circuiens potestas Dei est»; referit al temps, *ESSA*, p. 118, l. 269-271: «Eternus quoque Pater est, in illa scilicet eternitate que numquam incepit, et in similitudine circumeuntis rote in qua nec principium nec finis conspicitur», i també apareix a *BHCC*, I, <4>, p. 20, l. 17.

³²¹ *LDO*, I, 2, III, p. 66, l. 9-10. La versió espanyola opta per traduir aquí el terme *uolubili* per «variable», que em sembla desencertada en aquest context: Hildegarda de Bingen, *Libro de las obres divinas*, cit., p. 160. Una imatge afí apareix a Boeci, *De consolacione philosophiae*, III, XI.

³²² Vegeu la citació corresponent *supra*, p. 315, n. 8. D'altra banda, el vincle de la roda amb la proporció es plasma també a *LDO*, I, 2, I, p. 65, l. 180-186: «Vidi etiam quod ex ore predictę imaginis, in cuius

ha també una línia de continuïtat, ja que en el *Sciuias* el cosmos oval es qualificava de «rodó» (*instrumentum rotundum secundum similitudinem oui*), un adjectiu que no era aliè a la tradició de l'ou còsmic.³²³ Per tant, la forma oval de l'univers ja tendia en el *Sciuias* cap a l'esfericitat. Tanmateix, en el *LDO* l'esfera no només substitueix la figura oval com a figura de l'univers, sinó que aquest canvi implica una alteració significativa pel que fa als continguts i a l'organització de l'univers material. La mateixa Hildegarda adverteix que l'aspecte innovador del *LDO* és la idea de la proporció: *in rota circuito et recta mensura*.³²⁴ D'acord amb Maria Teresa Fumagalli, la representació orgànica del cosmos en forma d'ou que narrava en el *Sciuias* és substituïda en el *LDO* per la imatge matemàtica de la roda.³²⁵ I, si tenim en compte les implicacions del canvi, advertim que la visió còsmica del *LDO* no complementa, sinó que transforma la del *Sciuias*.

Quan Hildegarda parla en el *LDO* de l'univers en termes metafísics, se centra en la figura de l'univers, és a dir, posa en relació la imatge de l'esfera amb l'*ordo creationis* i amb la *prescienia dei*. I quan ho fa en termes físics, posa l'accent en la proporció, una idea d'empremta aritmètica i geomètrica. Certament, no aborda la noció de proporció des del punt de vista de les ciències del *quadrivium* (ja que no hi havia estat instruïda), sinó des d'una al·legoresi naturalista i geometritzant, connectada amb la metafísica i amb la teologia. El concepte de proporció, per tant, és estretament vinculat a la figura esfèrica de l'univers i l'autora, per mitjà de les diverses visions cosmològiques del *LDO*, mostrarà una concepció nova –respecte d'obres anteriors– de la relació entre les parts i el tot, que podem definir com una geometrització de la *sympatheia* còsmica. Al següent subapartat detallaré de quina manera plasma la noció de proporció a la seva descripció dels *circuli* que formen l'univers.

Els tres conceptes que apareixen interrelacionats a la segona visió del *LDO* són: la forma esfèrica del món (*rota, circulus, globus*), la seva integritat o perfecció (*integra*), la seva proporció (*recta mensura*) i el seu moviment circular (*uolubili*). Aquestes idees, a més a més de la composició quadrielemental de l'univers, són presents també en el *Timaeus*. Allí se'ns presenta un cosmos esfèric –per al filòsof, la figura ontològicament

pectore rota apparebat, lux clarior luce diei in similitudine filorum exhibat, quibus signa circularum signaque ceterarum figurarum, quæ in eadem rota discreta erant, singulaque signa membrorum forme hominis, scilicet eiusdem imaginis quæ etiam in ipsa rota apparebat, recta et distincta mensura metieba(n)tur, quemadmodum in precedentibus et subsequentibus uerbis illius manifestatur».

³²³ Vegeu l'anàlisi sobre aquest adjectiu als apartats 1.3 i 1.4 del segon capítol.

³²⁴ *LDO*, I, 2, III, p. 66, l. 6-7. Sobre aquesta idea, vegeu Pozzi Escot, «Hildegard von Bingen: Universal Proportion», *Mystics Quarterly*, 19/1 (1993), p. 34-39; «Das mathematische Mittel als Symbol für das universale Denken Hildegards von Bingen», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 143-153.

³²⁵ Maria Teresa Fumagalli Beonio-Bocchieri, *In un aria diversa*, cit., p. 96.

superior—, compost pels quatre elements, concebut com un ésser vivent incorruptible, omnicontenidor, perfecte i uniforme. L'univers platònic s'estructura segons els principis de la geometria (*ratio* és un terme utilitzat freqüentment a la versió de Calcidi) i el moviment que li és propi és el circular. Cito un fragment representatiu del *Timaeus*:

Igitur quattuor illa integra corpora et sine ulla delibatione ad mundi continentiam sumpta sunt. [...] unum perfectum ex perfectis omnibus citra senium dissolutionemque composuit formamque dedit ei congruam, quippe animali cuncta intra suum ambitum animalia et omnes eorum formas registuro: globosam et rotundam, quae a medietate ad omnem ambitum extimarum partium spatiis aequalibus distat, quo totus sui similis foret, meliorem similitudinem dissimilitudine iudicans.³²⁶

Excepte la incorruptibilitat de la matèria, la resta de característiques constitutives del cosmos del *Timaeus* es corresponen amb la concepció exposada en el *LDO*. La perfecció, l'organització geomètrica i el moviment circular i uniforme manquen, en canvi, a la descripció del *Sciuias*. La *ratio*, segons Plató i Calcidi, o bé la *recta mensura*, segons Hildegarda, estructura i manté en funcionament l'univers. Així mateix, obeeix a un *logos* superior i diví, que Plató vincula al «model etern», del qual el món és *simulacrum*, Calcidi a la «providència», i Hildegarda a la *rationalitas* i la *sapientia*, les quals formen part de la substància de la divinitat. D'altra banda, la perfecció que Hildegarda atorga a la figura esfèrica remet a la concepció platònica, ja que l'associació del nom de Plató amb la idea de la perfecció de la figura esfèrica es va transmetre a l'època medieval per mitjà d'obres formatives i de caràcter enciclopèdic.³²⁷

Els termes que Hildegarda emprà per designar la totalitat de l'univers són tant *rota* com *globus*. El primer, «roda» o cercle, fa referència a una figura bidimensional i li serveix per indagar les relacions geomètriques entre les parts, i entre les parts i el tot, dins de l'univers —tant a les primeres visions del *LDO* com a la darrera.³²⁸ El segon, «globus» o esfera, refereix un cos sòlid, tridimensional, i l'utilitza per desenvolupar la

³²⁶ Plató, *Timaeus*, 32c-33b, p. 25, l. 11-24: «Aleshores, va emprar els quatre elements per construir tot el cos del món, sense prendre res més fora d'aquells. [...] Va compondre un sol [món], perfecte, a partir de tots els elements perfectes, sense que estigués subjecte a envelliment ni destrucció, i li va conferir una forma adient en tant que ésser vivent que contindria dins dels seus confins tots els éssers vivents i les seves diverses formes. [Per això li va atorgar] la forma esfèrica i rodona, que manté la mateixa distància des del centre fins a qualsevol punt de la seva superfície externa, per tant que fos totalment uniforme amb ell mateix, ja que ell [el déu] pensava que és molt millor la uniformitat que no pas el seu contrari».

³²⁷ Per exemple, diu Isidor de Sevilla, *De natura rerum*, XII, 5, cit., 125: «Cujus perfectionem sphaerae vel circuli multis argumentationibus tractans, rationabile Plato Fabricatoris mundi opus insinuat».

³²⁸ *LDO*, I, 2-3; III, 5. També emprà un motiu semblant en la divisió de les parts de la Terra: *LDO*, II, 4.

part física de la seva reflexió: l'activitat dels elements, els cossos celestes, les estrelles i la Terra. La distinció entre el cercle i l'esfera és present també en el *Timaeus* i en el comentari de Calcidi,³²⁹ on els dos autors afirmen que la perfecció de l'esfera respecte del cercle es deu a la seva tridimensionalitat, ja que consideren els sòlids més perfectes que les figures planes.³³⁰ En particular, en el comentari de Calcidi l'univers es descriu amb el terme *globus* i amb l'adjectiu *globosum*, ja que Plató «diu que el [cos del] món és sòlid i esfèric».³³¹ En el cas d'Hildegarda no queda clara la superioritat ontològica de l'esfera respecte del cercle, ja que, mentre que en alguns passatges sosté que la divinitat és el cercle més perfecte de tots, recordem, en altres fragments afirma que només una esfera íntegra, rodona i dotada d'un moviment circular podria reflectir una concepció més afí a la veritable figura de l'univers, únicament cognoscible per Déu omniscient.

Podem concloure, per tant, que la imatge del cosmos representada en el *LDO* com un cercle o una esfera reuneix la majoria de les característiques que Plató emprà per descriure el cos del món en el *Timaeus*. La font de referència d'Hildegarda no és explícita, i tampoc unívoca, ja que aquesta imatge es troba a la majoria de les obres de la tradició. Tanmateix, els conceptes addicionals suggereixen una aproximació dels plantejaments cosmològics del *LDO* a la tradició platònica. Destaca, en primer lloc, la idea de la proporció o *recta mensura*, de caràcter geometritzant i que, en el cas d'Hildegarda i d'altres pensadors del segle XII, té una dimensió física important. Certament, si bé la concepció metafísica del cercle i de l'esfera divergeix en el *Timaeus* i en el *LDO*, el seu ús en l'àmbit físic és afí: l'interior de l'enorme esfera còsmica s'articula per mitjà de «cercles» o «orbes» concèntriques de composició elemental, segons veurem, el segon aspecte que cal subratllar de l'anàlisi comparativa. La noció de *recta mensura* és molt rellevant en la cosmovisió del *LDO*, ja que no només concerneix els elements i les zones còsmiques, sinó tots els continguts i el funcionament de l'univers.

³²⁹ Es trata d'una diferència subsumida per la distinció entre figures planes i sòlides. D'altra banda, el terme *rota* apareix en el context de la geometria: Calcidi, *Tim. Comm.*, LIX, p. 107, l. 11-15: «Praeterea quod signifer circulus obliqua uertigine leuans in ortum signa certa ex aduerso consistentia diametro que distantia signa alia signis orientibus condit et premat in occasum, item ut in rotae uertigine, cuius cum certa pars ascendat, descendit eius aduersa, quod in alia forma nisi in sola rotunditate non prouenit».

³³⁰ Calcidi, *Tim. Comm.*, VIII, p. 61, l. 10-12: «Iam ut doceat mundi corpus perfectum esse –perfecta porro corpora sunt solida quae ex tribus constat, longitudine latitudine crassitudine».

³³¹ Calcidi, *Tim. Comm.*, XIII, p. 65, l. 13: «Mundi corpus solidum esse dicit et globosum». Recordem que Dronke atribueix a l'ús hildegardià del concepte de *mundi globus* (que apareix tant en l'*Epistolarium* com en el *LVM*) una «filiació calcidiana». Vegeu *supra*, p. 332-334.

3.1.2. Redistribució dels cercles elementals

«Sis cercles» consecutius integren l'espai finit que delimita la roda universal descrita en el *LDO*. Estan situats al voltant d'un únic centre (la Terra, que és, de fet, el setè cercle) i «units entre ells sense cap interstici».³³² Hildegarda considera, tot seguint una llarga tradició, que si la disposició divina no apuntalés els orbes celestes amb aquesta unió, el firmament s'esmicolaria i no es podria sostenir. L'autora anomena el primer orbe «cercle semblant al foc brillant», que es troba unit amb el «cercle de foc negre», com si entre els dos formessin un únic cercle. El foc brillant és el doble de dens que el foc negre, i el seu conjunt té la mateixa densitat (*densitas*) que el tercer orbe: el «cercle semblant a l'èter pur». El «cercle d'aire aquós» ocupa la quarta posició i s'uneix amb el «cercle com d'aire fort, blanc i brillant»; la densitat de cada un, i en conjunt, és la mateixa que la dels dos primers cercles.³³³ A continuació, en sisè lloc, hi ha un «aire tènue» que es difon per tota la roda i, finalment, el *globus* de la Terra. En funció de les diverses unions i densitats, aquests cercles configuren tres grans regions: celeste, atmosfèrica i terrestre. L'extensió de cada regió posseeix la mateixa longitud que el diàmetre (*latitudinis in transuersum*) de la Terra, tal com sosté Hildegarda en el passatge següent:

*Sed etiam globus in medio signi predicti tenuis aeris signatus erat, qui ubique in circuitu suo equali spacio a signo fortis et albi lucidique aeris distabat; tantę latitudinis quidem in transuersum, quanta profunditas spacii a summitate supremi circuli usque ad extremitatem nubium, seu ab extremitate nubium usque ad summitatem eiusdem globi existit.*³³⁴

³³² *LDO*, I, 2, I, p. 60, l. 26-30: «Omnes uero isti sex circuli absque omni intersticio ad inuicem coniuncti erant».

³³³ *LDO*, I, 2, I, p. 59-60, l. 7-23. Cito el passatge corresponent a la descripció de les proporcions dels cercles: «ubi et idem circulus lucidi ignis eundem circulum nigri ignis bis densitate sua superabat. Et hii duo circuli, quasi unus circulus essent, sibi inuicem coniungebantur. [...] [Circulus in similitudinem puri etheris] ubique tantę densitatis, quantę circuli duorum prefatorum ignium apparebant. [...] alius uelut circulus aquosi aeris tantę densitatis in rotunditate sua, quantę etiam densitas circuli predicti lucidi ignis, manifestabatur. [...] [Circulus quasi fortis et albi lucidique aeris] ubique in circuitu suo eiusdem densitatis, cuius densitas circuli nigri ignis, apparens. Hii quoque duo circuli sibi inuicem ita copulabantur, ut uelut unus circulus essent apparerent».

³³⁴ *LDO*, I, 2, I, p. 60, l. 34-39: «Però també vaig veure un globus [la Terra] enmig de l'aire tènue, que en la seva pròpia circumferència es trobava a la mateixa distància de l'aire fort, blanc i brillant; certament, la seva latitud era tan gran en sentit transversal com ho era la profunditat de la distància desde la part més perifèrica del cercle superior fins a la part més inferior dels núvols, o des de la part més inferior dels núvols fins a la part més externa d'aquell mateix globus». Per a la traducció d'aquest passatge, i sobretot en relació amb la idea del «diàmetre», m'he inspirat en la traducció italiana de Michela Pereira: Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 169.

Les proporcions d'aquests cercles es plasmen a la miniatura de Lucca [Làm. 31] amb una gran fidelitat, tot i que la imatge es va il·lustrar, recordem, al segle XIII. Charles Singer va elaborar un diagrama [Làm. 33] que m'ha servit per confeccionar-ne un de propi [Làm. 32], en el qual he intentat plasmar al detall l'esquema que descriu Hildegarda. L'errada fonamental de Singer (i també del de Liebeschütz [Làm. 34]) és el fet que pren el radi de la Terra (segment AB) com la *ratio* de les regions atmosfèrica (CD) i celeste (DE), en comptes del diàmetre de la Terra (que ni tan sols apareix assenyalat en el diagrama), tal i com Hildegarda afirma en el passatge citat.³³⁵ En conseqüència, si observem atentament el diagrama de Singer, ens adonem que les dimensions de la Terra són desproporcionades respecte de la resta de l'univers. L'errada de partida afecta el càlcul de la longitud de les zones de la regió celeste (segments GH, HK i KL), i també plasma de manera imprecisa la proporció de la seva respectiva *densitas*, ja que el foc brillant i l'aire aquós ocupen allí la meitat de l'espai de la seva zona celeste, en comptes d'ocupar-ne dos terços com pertocaria. El diagrama que Singer té el mèrit de basar-se en la descripció d'Hildegarda i és una aportació pionera, de gran valor científic i historiogràfic. Tanmateix, algunes de les consideracions que fa sobre l'estructura de l'univers del *LDO* cal que siguin revisades, sobretot en funció del fragment citat.

Segons entenc la descripció del *LDO*, en el punt A coincideix el centre de la Terra i el de l'univers en la seva totalitat [Làm. 32]. El segment AB assenyala el radi de la Terra i el segment BC, el seu diàmetre. Per a Hildegarda, com he indicat, el diàmetre de la Terra és la *ratio* de les tres regions de l'univers: terrestre, atmosfèrica i celeste. Si analitzem al detall el fragment citat, veiem que afirma que la latitud de la Terra «era tan gran en sentit transversal» (extensió del diàmetre terrestre) «com ho era la profunditat de la distància des de la part més perifèrica del cercle superior fins a la part més inferior dels núvols», és a dir, tenia la mateixa amplitud que la regió celeste, que s'estén des de la part més externa de la zona del foc brillant fins al límit de la regió atmosfèrica. Així mateix, aquesta extensió és igual a la que comprèn «des de la part més inferior dels núvols fins a la part més externa d'aquell mateix globus», és a dir, la regió atmosfèrica o «aire tènue», que s'estén des dels núvols fins a la circumferència de la Terra.

El segment BC, corresponent a la regió terrestre, té per tant, com deia, la mateixa longitud que el segment CD, és a dir, l'atmosfera, i que DI, l'àmbit celeste. D'altra

³³⁵ La miniatura de Lucca plasma amb encert que, segons Hildegarda, la *ratio* de les regions còsmiques és el diàmetre de la Terra.

banda, pel que fa a les zones de la regió celeste, Hildegarda tracta sobre les proporcions de la seva *densitas*, una noció que, tot i que no es refereix a l'espai, sinó a la qualitat de la matèria, es mostra en el diagrama (i també a la miniatura de Lucca) amb les connotacions espacials que té la noció hildegardiana de *recta mensura*. És a dir, l'autora assigna una determinada extensió a la regió celeste i, dins d'aquesta regió, hi ha diverses zones còsmiques formades pels elements i distribuïdes en funció de la seva «densitat». Les zones més denses ocupen una extensió major: si analitzem la descripció de les zones de la regió celeste, observem que aquest espai es troba dividit en tres parts iguals: el segment GI correspon a l'element igni, FG comprèn la zona de l'aire, i DF correspon a l'aigua (aire aquós). A més a més, en funció de la *densitas*, les proporcions d'aquestes zones són les següents: el segment HI (brillant) és el doble de GH (foc negre). La suma d'aquests dos segments (és a dir, GI) té la mateixa densitat que FG (èter pur). Per la seva banda, el segment EF (aire aquós) és igual a HI (foc brillant) i té el doble de densitat que DE (aire fort, blanc i brillant), el qual, al seu torn, és igual de dens que GH (foc negre). Finalment, la suma dels dos segments corresponents a la regió de l'aigua (és a dir, DF) és idèntic tant a FG com a GI. Observem, en conclusió, que les proporcions del cosmos del *LDO* no són casuals, sinó que la descripció fa patent que es fonamenten sobre un sentit geomètric. Aquesta *ratio* posa de manifest, així mateix, que la Terra no només és el centre geomètric de l'univers, sinó també la clau de la *recta mensura* que l'organitza. Resulta curiós que l'element situat a la part més inferior de l'univers sigui el que indica la proporció dels cels. Tanmateix, cal recordar que l'autora considera que la Terra és un cos tant digne com els altres, i que l'associació simbòlica amb l'ésser humà la converteix en un punt rellevant en la dinàmica de l'univers.

En termes generals podem afirmar que, en el *LDO*, tant la disposició de les zones elementals com la unió de determinades capes mantenen una continuïtat amb el *Sciuias*, tal com mostra l'esquema comparatiu [Fig. 9]. Però també hi són presents diferències significatives. En primer lloc, la divisió de les zones divergeix en nombre i la seva respectiva caracterització no és exactament la mateixa. Mentre que la variació del nombre de capes es podria deure a la reformulació de les proporcions del cosmos (recordem que la precisió de la *recta mensura* dels elements era, segons l'autora, el propòsit de la descripció «complementària» de l'univers del *LDO*), el canvi de denominació d'algunes zones no quedaria justificat pel mateix propòsit. En aquest sentit cal mencionar dues modificacions rellevants: la primera concerneix la zona de la «pell d'alba» del *Sciuias*, que esdevindrà en el *LDO* el «cercle com d'aire fort, blanc i

brillant» (que tot i que manté un caràcter de «pell», es concep de manera netament diferent), i la segona consisteix en l'afegiment d'una nova zona còsmica per designar l'atmosfera: l'«aire tènue». Així mateix, la funció de distribuir la humitat per tot el cosmos que tenia la pell d'alba, l'adoptarà aquí l'aire aquós. D'altra banda, mentre que en el *Sciuias* la zona de l'èter era la més extensa, en el *LDO* l'atmosfera es dilata i adquireix la mateixa extensió que les tres zones elementals que formen el cel. En tercer lloc, les proporcions de les zones que refereix en el *Sciuias* són força vagues: només es pot intuir que les capes anomenades «pell»³³⁶ són més estretes que la resta. En canvi, en el *LDO* assenylada una *ratio* que indica la proporció universal i s'especifiquen les dimensions de cada cercle tant en relació amb les altres parts, com en relació amb l'univers sencer.

<i>Sciuias</i>	<i>LDO (circuli)</i>
<i>lucidus ignis</i>	<i>lucidus ignis</i>
<i>umbrosa pellis</i>	<i>niger ignis</i>
<i>purissimus aether</i>	<i>purus ether</i>
<i>aquosus aer</i>	<i>aquosus aer</i>
<i>alba pellis</i>	<i>quasi fortis et albus lucidusque aer</i>
	<i>aer tenuis</i>
<i>arenosus globus</i>	<i>globus</i>

Fig. 9

Pel que fa a la caracterització dels elements, tant en el *Sciuias* com en el *LDO* el foc se situa a la perifèria de l'univers i és una força creativa (foc brillant) que té també una dimensió destructiva (foc negre), les quals mostren el poder creador de Déu i la seva punició, respectivament.³³⁷ En tots dos llibres l'èter es caracteritza, no com un cinquè element, sinó com un aire més pur que l'atmosfèric, si bé, com veurem, les estrelles i els planetes reben una disposició divergent en el *LDO*.³³⁸ A diferència de les zones anteriors, la de l'aigua presenta una alteració significativa pel que fa a la «pell d'alba», i afegiria que la caracterització de l'«aire fort, blanc i brillant» queda lluny tant de la «pell d'alba» com de l'«aire tènue» quan Hildegarda estableix l'analogia amb els

³³⁶ Sobre el concepte de «pell» en aquest context, vegeu Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, cit., p. 39, n. 4.

³³⁷ *Sciuias*, I, 3, III, p. 42, l. 125-133; *LDO*, I, 2, IV, p. 67, l. 1-12.

³³⁸ Vegeu *infra*, p. 430-433. Sobre la noció d'èter en el *LDO*, vegeu Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit, p. 1157, n. 19.

nervis en el cos humà (*ut neruus in corpore hominis*),³³⁹ quelcom nou en el *LDO*. Aquesta qüestió enllaça amb el paper que adquiriran els elements a la relació entre macrocosmos i microcosmos. En el nou plantejament Hildegarda formula d'una manera molt més precisa les relacions de les parts amb el tot, ja que aquí posa en joc la idea de proporció. Ho mostra, també, quan parla dels astres i els vents, i de la influència que, juntament amb els elements, exerceixen en l'ésser humà. Finalment, la concepció de la Terra (que anomena *globus* tant al *Sciuias* com al *LDO*) no presenta variacions substancials. Convé fer només una observació al respecte: la funció d'aïllar la part septentrional (malèfica) del cosmos, que en el *Sciuias* atorgava a una muntanya situada en el centre de la Terra,³⁴⁰ la duu a terme en el *LDO* una línia transversal que travessa tot l'univers i que s'estén des d'orient cap a occident.³⁴¹ Aquí s'aprecia també el canvi de l'organicitat per l'abstracció geomètrica que trobàvem –amb una aparença diversa, però amb la mateixa idea de fons– a la metamorfosi de l'ou en la roda.

Finalment, en relació amb el tema de la proporció, cal fer una consideració sobre la noció de *densitas*, que Hildegarda emprà a propòsit de les zones de la regió celeste. En el cas de la zona ígnia, el foc brillant té el doble de densitat que el negre per tal que la força poderosa d'aquest no el superi. L'explicació que Hildegarda dona al respecte, també en el cas de la resta de zones, és vincula a l'efecte que tenen en l'ésser humà i són fonamentalment de caràcter moral.³⁴² Tanmateix, quan comenta la densitat de l'èter, afegeix un aspecte nou interessant. Afirmar que l'èter, dotat d'«estabilitat i equitat» (*stabilitate et equitate*), «reté les coses superiors i les inferiors per tal que no excedeixin el seu límit».³⁴³ Per tant, observem que les zones elementals que Hildegarda descriu en el *LDO* tenen un caràcter més impenetrable, més sòlid, que les que formaven el cosmos del *Sciuias*. En aquest sentit, la *densitas* en la qual l'autora insisteix a la seva descripció potser es podrà posar en relació amb la concepció platònic-calcediana del terme *crassior*, com veurem, i amb una articulació particular dels elements i les esferes.

³³⁹ *LDO*, I, 2, I, p. 60, l. 19.

³⁴⁰ *Sciuias*, I, 3, XIX, p. 145-146. L'observació comparativa amb el *Sciuias* és deutora de Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit. p. 1150, n. 4.

³⁴¹ *LDO*, I, 2, I, p. 60, l. 31-34, cito el passatge corresponent: «*Et quasi a principio orientalis partis eiusdem rotæ uelut ad finem occidentalis partis ipsius linea uersus septentrionalem eius partem extendebatur, quasi septentrionalem plagam a ceteris plagis discernens*». En comentar aquest passatge, Hildegarda no només refereix la separació del punt septentrional (que queda aïllat respecte dels altres punts cardinals), sinó que sosté que aquesta línia és «el camí del Sol» (*uia solis*), una qüestió que referiré a la p. 433, i que es troba a *LDO*, I, 2, XI, p. 71.

³⁴² *LDO*, I, 2, IV-VII, p. 67-69. Vegeu Hans-Joachim Werner, «*Homo cum creatura*. Der kosmische Moralismus in den Visionen der Hildegard von Bingen», dins: Albert Zimmermann i Andreas Speer (ed.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, 2 vol., Berlin - Nova York: Walter de Gruyter, 1991, vol. I, p. 67-88.

³⁴³ *LDO*, I, 2, V, p. 68, l. 15-16: «[...] ether superiora et subteriora retinet, ne terminum suum excedant».

3.1.3. Anàlisi comparativa amb el *Timaeus* i el comentari de Calcidí

Un cop esbossada l'anàlisi comparativa del *Sciuias* i el *LDO* relativa a la composició de l'univers material, cal considerar si existeixen paral·lelismes rellevants entre, d'una banda, el plantejament d'Hildegarda sobre els cercles elementals i les seves proporcions i, de l'altra, les formulacions al respecte tant del *Timaeus* de Plató com del comentari de Calcidí al mateix. En particular, destacaré tres temes que articulen el nucli conceptual comú de les respectives cosmovisions: la matèria primera, encara que apareix en el relat visionari del *LDO* de manera molt atenuada; segon, la constitució elemental de l'univers i, tercer, les idees d'harmonia, proporció i equilibri de la matèria en continua interacció, dues temàtiques que són objecte d'una intensa reflexió per part d'Hildegarda. A banda de les temàtiques comunes, cadascuna de les fonts s'interessa per d'altres.

En relació amb la matèria originària, Hildegarda no empra en el *LDO* l'expressió *prima mundi materia*.³⁴⁴ Tanmateix, en parla indirectament en un passatge concret. Sosté que totes les coses creades es trobaven a la presciència divina «abans de l'inici del temps» i que «en elles no existia encara el cos» (*in eis corporaliter non sint*), però sí la seva «forma» (*formatio*), de manera similar a com els objectes es reflecteixen a l'aigua. Quan Déu va pronunciar el *Fiat*, continua Hildegarda, les formes abstractes atemporals que existien a la ment divina es van revestir d'una forma concreta (*formatione induta sunt*). És a dir, la *formatio* o forma abstracta que existeix a la presciència sense temps ni cos, esdevé amb la creació una *formatione*, la qual cosa implica la unió amb un cos (*corpore induitur*).³⁴⁵ L'explicació d'Hildegarda no és refinada conceptualment, ja que evoca els diversos significats del terme «forma» sense perfilar una teoria elaborada. Certament, sembla que l'autora es basa en un sentit poètic més que no pas filosòfic, ja que exposa el pas de la *forma* a la *formació* de l'objecte, però no especifica qüestions filosòfiques fonamentals. No obstant això, si en aquest punt la reflexió de l'autora es pot posar en diàleg amb el *Timaeus*, és perquè es fa ressò de la concepció platònica segons la qual les idees són entitats intel·ligibles que l'artífex infon a la matèria primera per formar tot el que existeix. Probablement Hildegarda en tenia coneixement per mitjà de la idea de les *rationes seminales* —d'arrel platònica— d'Agustí d'Hipona.³⁴⁶ A propòsit de la *prima materia*, designada també amb els termes *hylē* i *silua* (grec i llatí,

³⁴⁴ Sí que utilitza aquest terme en el *Sciuias*, com s'analitza en l'apartat 3.1 del segon capítol.

³⁴⁵ *LDO*, I, 1, VI (VII), p. 52-53.

³⁴⁶ Vegeu la referència *supra*, p. 369, n. 199.

respectivament) entre d'altres,³⁴⁷ no és possible establir un diàleg entre Hildegarda i els textos de filosofia natural del segle XII, on es parla extensament sobre aquesta temàtica.³⁴⁸ En canvi, l'autora mostra gran interès pel tema dels elements que formen l'univers, una qüestió que apareix també habitualment en els escrits de l'època.

En segon lloc, pel que fa als elements, Plató narra que, quan el déu va fabricar el món sensible a partir del model intel·ligible, va fer primer dos elements: el foc i la terra. Però, en tant que el cosmos és un cos sòlid, i ja que per al seu equilibri els sòlids requereixen dos punts intermedis, va inserir l'aire i l'aigua entremig d'aquells. Així, segons el *Timaeus*, l'univers és constituït per quatre zones elementals:

Nunc quoniam soliditate opus erat mundano corpori, solida porro numquam una sed duabus medietatibus uinciuntur, idcirco mundi opifex inter ignem terramque aera et aquam inseruit libratu isdem elementis salubri modo, ut quae cognatio est inter ignem et aera, eadem foret inter aera et aquam, rursum quae inter aera et aquam, haec eadem in aquae terraeque societate consisteret.³⁴⁹

El cos del món és format per quatre matèries que mantenen un equilibri entre si. I, afegeix Plató, la relació de proporció establerta entre les quatre zones elementals és idèntica. En conseqüència, tot i que en el *LDO* els quatre elements no tenen una proporció exacta, sí que la tenen les tres regions de l'univers: terrestre, atmosfèrica i celeste. A més a més, el filòsof precisa que, per tal que els elements aconseguixin un equilibri, cal que la seva relació sigui «saludable», «equilibrada», «cívica», idees que contenen les expressions *in societatem* i *aequalibritatis ratione sociatam*. Per tal que així sigui cap element ha de sobresortir respecte de la resta.

D'altra banda, Plató juxtaposa l'organització elemental i quadripartida del cosmos amb la distribució obtinguda a partir de les divisions de l'*anima mundi*, que configura set orbes on s'allotgen els planetes. De manera anàloga, l'univers d'Hildegarda combina

³⁴⁷ Se la designa també amb altres paraules, com ara *mater*, *nutricula*, *gremium* i *locus* (Calcidí, *Tim. Comm.*, CCLXXIII, p. 277-278, l. 18-2) i Calcidí l'anomena habitualment «necessitat» (*necessitas*) en la traducció. Vegeu Irene Caiazzo, «La materia nei commenti al *Timeo* del secolo XII», cit., p. 247 i 257.

³⁴⁸ Calcidí dedica la darrera part del seu comentari al tema de la matèria: *Tim. Comm.*, CCLXVIII-CCCLV, p. 273-346, on aporta una concepció sincrètica (de connotacions aristotèliques sobretot) en la qual es basen els pensadors del XII. Sobre la concepció de Calcidí: Claudio Moreschini, «Introduzione», cit., p. LIV-LVI.

³⁴⁹ Plató, *Timaeus*, 32b-c, p. 25, l. 1-6: «Ja que el cos de l'univers tenia necessitat de solidesa, i ja que les coses sòlides no són mai lligades per un, sinó per dos mitjans, per aquest motiu l'artífex del món va posar, entre el foc i la terra, l'aire i l'aigua, tot equilibrant aquells mateixos elements de manera saludable, per tal que la relació subsistent entre el foc i l'aire fos idèntica a la que mantenen l'aire i l'aigua, i que, així mateix, la de l'aire i l'aigua fos idèntica a la de l'aigua i la terra».

l'existència dels quatre elements amb un total de set zones còsmiques, inclosa la Terra, de manera que amb aquesta distribució el *LDO* s'aproxima més que el *Sciuias* a la cosmologia platònica. Per tant, encara que les qüestions aritmètiques concretes de què s'ocupa el *Timaeus* –sovint d'una notable complexitat– no queden paleses en el *LDO*, ni les idees relatives a la proporció mostren una influència unívoca del diàleg platònic en l'autora, el major interès d'Hildegarda per una *imago mundi* feta de «cerles» (o esferes, si tenim present l'anàlisi de la noció de *densitas*), així com la seva concepció dels elements, les zones còsmiques i la proporció, denoten un grau d'afinitat amb la tradició platònica, que posa en sintonia la cosmovisió del *LDO* amb la literatura timaica del XII, que es nodreix també d'autors com ara Boeci, Ciceró i Macrobi, entre d'altres.

Els pensadors medievals, però, estan influïts fonamentalment per idees del comentari de Calcidi, qui efectua algunes variacions significatives sobre la constitució material de l'univers respecte del diàleg platònic. Obro un parèntesi aquí per mencionar dos nuclis temàtics que cal analitzar breument des de l'òptica calcidiana: d'una banda, la distribució de les zones còsmiques i l'èter; de l'altra, els conceptes de proporció i densitat. En descriure la constitució de l'univers, Calcidi vincula el nom de Plató a una ordenació còsmica, que, tanmateix, desenvolupa i modifica notablement el contingut del *Timaeus*, sobretot pel que fa a la seva concepció de l'èter, com veurem. Escriu Calcidi:

Quinque regiones uel locos idem Plato esse dicit in mundo capaces animalium habentes aliquam inter se differentiam positionum ob differentiam corporum quae inhabitent eosdem locos. Summum enim esse locum ait *ignis sereni*, huic proximum *aethereum*, cuius corpus esse ignem aequae, sed aliquanto *crassiores* quam est altior ille caelestis, dehinc *aeris*, post *humectae substantiae*, quam Graeci *hygran usian* appellant, quae humecta substantia aer est *crassior*, ut sit aer iste quem homines spirant, imus uero atque ultimus locus *terrae*.³⁵⁰

Les cinc zones esmentades a la citació no s'ajusten exactament a la descripció del *Timaeus*, tal com mostra també l'esquema comparatiu corresponent:

³⁵⁰ Calcidi, *Tim. Comm.*, CXXIX, p. 171, l. 21-p. 172, l. 7: «El mateix Plató afirma que en el món hi ha cinc regions o llocs que contenen éssers vivents i que tenen posicions diferents a causa de la diversitat dels cossos que habiten en aquells mateixos llocs. Diu, certament, que el lloc més elevat és el *foc serè*; contigua a ell hi ha la zona de l'èter, la substància del qual és constituïda igualment pel foc, però d'un foc *més dens* que el foc celeste perifèric; després ve la regió de l'aire, i a continuació la de la *substància humida* que els grecs anomenen *hygra usia*, que és formada per aire, però *més dens*, l'aire que els humans respiren; la més inferior i última és, òbviament, la regió de la *terra*»; les cursives són meves.

<i>Timaeus</i>	<i>Tim. Comm.</i>
ignis	ignis sereni
aer	aether (ignis)
	aer
aqua	humectae substantia (aer)
terra	terra

Fig. 10

En descriure les zones còsmiques Calcidi fa al·lusió a la demonologia i, en altres passatges, associa cada zona a una figura sòlida.³⁵¹ En relació amb l'anàlisi comparativa que ens ocupa, cal destacar dos aspectes concrets del passatge citat. En primer lloc, els paral·lelismes en la distribució i la denominació de les zones que es donen entre el comentari de Calcidi i el *LDO*: el qualificatiu del foc perifèric (*ignis sereni*, l'anomena Calcidi; *lucidus ignis*, Hildegarda), l'èter com a substància pneumàtica i, finalment, la presència d'un aire humit atmosfèric (*humecta substantia, aer quem homines spirant*) que manté un paral·lelisme amb la zona de l'aire aquós del *LDO*, ja que aquest cercle aconsegueix la funció de disseminar la humitat per tot l'univers. Els punts en comú esmentats, així com els aspectes diferencials, s'aprecien en el següent esquema, on també es mostren els paral·lelismes que es existeixen amb el *Sciuias*.

<i>Sciuias</i>	<i>LDO (circuli)</i>	<i>Timaeus</i>	<i>Tim. Comm.</i>
lucidus ignis	lucidus ignis	ignis	ignis sereni
umbrosa pellis	niger ignis		aether (ignis)
purissimus aether	purus ether	aer	aer
aquosus aer	aquosus aer		humectae substantia (aer)
alba pellis	quasi fortis et albus lucidusque aer	aqua	terra
	aer tenuis		
arenosus globus	globus	terra	terra

Fig. 11

³⁵¹ Plató tracta sobre aquesta qüestió en una part que no s'inclou a la traducció de Calcidi: Plató, *Timeu*, 55d-56c, cit., p. 108-209. En el comentari, se'n parla a Calcidi, *Tim. Comm.*, xv-xxv, p. 66-76.

Calcidi defineix l'èter com una substància ígnia³⁵² que, a causa de la seva posició pròxima a la zona de l'aire, es caracteritza com un aire pneumàtic similar al de la física estoica. De fet, la descripció de Calcidi es fa ressò de reelaboracions estoiques d'idees platòniques, com ara els conceptes d'*aer* i *continuum*, i la teoria de la transmutació de l'aire en contacte amb els altres elements, que Plató formula com la teoria de la transformació mútua dels elements –una part del diàleg que no consta a la traducció llatina.³⁵³ Segons Calcidi, les zones de l'aire i l'aire humit mantenen una «continuitat», de manera que cal suposar que l'univers és ontològicament uniforme.³⁵⁴ Tanmateix, Calcidi es basa en l'autoritat d'Aristòtil³⁵⁵ quan afirma que existeixen les esferes celestes i que «per l'entitat de la seva natura, les esferes celestes són congruents amb la del cinquè element».³⁵⁶ En conseqüència, juxtaposa la descripció elemental de les zones (*regiones* o *locos*) de l'univers platònic amb la concepció aristotèlica de les set esferes o orbes (*sphaerae* o *orbis*) formades pel cinquè element.³⁵⁷ Aquesta fusió conceptual és característica de les solucions concordistes que singularitzen l'escriptura de Calcidi,³⁵⁸ si bé la compatibilitat entre un *continuum* de zones elementals que tenen l'aire com a element comú, i l'existència d'esferes sòlides fetes d'èter, entès com a *quinta essentia*, és difícilment sostenible.

Tot passant a analitzar la tercera temàtica principal del present subapartat, és a dir, les idees d'harmonia, proporció i equilibri de la matèria, ho enllaçaré amb la segona de les temàtiques incloses a la subanàlisi dedicada a Calcidi. En relació amb aquesta xarxa conceptual, Calcidi parla de les qualitats naturals dels elements: en un passatge ordena els elements en funció dels binomis subtil/corpori, mòbil/immòbil, agut/obtús,³⁵⁹ i en un altre fragment, els organitza segons el seu grau de lluminositat, escalfor, humitat i solidesa.³⁶⁰ Aquest tipus de reflexions el guien a l'hora de donar un fonament a

³⁵² Com observa Moreschini, Calcidi segueix l'etimologia d'èter en els termes *aizer* i *aizo*, que refereixen la seva propietat essencial de cremar. Claudio Moreschini, «Note al commentario di Calcidio», dins: Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, cit., p. 691-780; 719, n. 241.

³⁵³ Plató, *Timeu*, 49b-50a; 56c-57c, p. 98-99, 109-110.

³⁵⁴ Calcidi, *Tim. Comm.*, xxii, p. 72, l. 28-30: «Atque ita inter ignem et terram aer et aqua de extimorum concreione nascentur, ex quibus constat mundi continuatio».

³⁵⁵ Aristòtil, *Del cel*, II, 12.

³⁵⁶ Calcidi, *Tim. Comm.*, LXXXIV, p. 135, l. 15: «sphaeras esse quasdam quinti elementi illus corporis naturae congruentes».

³⁵⁷ Calcidi, *Tim. Comm.*, xxxvii, p. 86-87, l. 15-5.

³⁵⁸ Francisco Tauste, «*Opus Naturae*», cit., p. 100.

³⁵⁹ Calcidi, *Tim. Comm.*, xxi-xxii, p. 71-73.

³⁶⁰ Calcidi, *Tim. Comm.*, xiv, p. 66, l. 6-11: «[...] mundi summitas, id est ignis, solidum corpus existens habet illa tria, longitudinem latitudinem soliditatem, sed non peraeque, siquidem in illo igni plus est claritudinis, aliquanto minus moderati caloris, exiguum uero soliditatis, in terrae autem globo plus sit

l'ordenació natural dels elements en el cosmos. A més a més, li permeten d'extreure la relació proporcional de les seves respectives magnituds, que descriu així:

Quae porro in locis differentia est, eadem etiam in magnitudinibus inuenitur: caelestis maximus, quippe qui omnia intra complexum suum redigat, breuissimus terrae, quia ceteris omnibus corporibus ambitur, iuxtaque rationem continui competentis ceteri medii.³⁶¹

Cal destacar aquí que la magnitud de les zones còsmiques que exposa Calcidi divergeix respecte de l'organització de Plató. Mentre que, per a Plató, els quatre elements han de mantenir un equilibri i cap no pot sobresortir, com vèiem, segons Calcidi, la magnitud de la regió ígnia és la mes gran, ja que comprèn les zones del «foc serè» i la de l'èter. La segueix en extensió la de l'aire, que és inferior a l'anterior però més gran que la zona de la «substància humida». I, finalment, hi ha la terra, que té unes dimensions inferiors a la resta. Pel que fa a Hildegarda, en relació amb els dos plantejaments, tot i que el *LDO* presenta una major afinitat amb les zones còsmiques descrites en el comentari de Calcidi, quant a la proporció de les mateixes s'assimila més a la idea platònica sobre la presència equilibrada en el cosmos. D'altra banda, per a ella, la qüestió de la proporció està vinculada a la *densitas* de les zones de la regió celeste. I, en aquest sentit, cal destacar que Calcidi empra la paraula *crassior* per designar l'espessor de les diverses zones còsmiques, de manera anàloga a com Hildegarda usa el terme *densitas* en un sentit cosmològic.³⁶² Com llegíem en una citació anterior, Calcidi considera que l'èter és «més dens» (*crassior*) que el «foc serè» i que la «substància humida» és, al seu torn, més densa que l'aire. De manera que, si juxtaposem les dues descripcions del comentarista, cada zona de l'univers és més estreta i més densa que l'anterior. En el cas d'Hildegarda, si bé els aspectes descrits es mantenen (extensió, proporció i densitat), el criteri que fa servir per organitzar el cosmos és una reelaboració pròpia que es nodreix –i en part prescindeix– de la cosmologia de caire platònic.

soliditatis, aliquantum uero humoris, perexiguum lucis, aeris et aquae duae medietates quam habeant cogitationem cum supra memoratis elementis intelligamus».

³⁶¹ Calcidi, *Tim. Comm.*, CXXIX, p. 172, l. 7-11: «La mateixa diferència que subsisteix en relació amb les posicions es troba també en relació amb les dimensions: la regió celeste és la mes gran, en tant que abasta i comprèn en ella totes les coses, la més petita és la regió de la terra, perquè l'envolta tota la resta de cossos, i així anàlogament pel que fa a les regions centrals».

³⁶² Calcidi empra en una ocasió el terme *densitas*, però no ho fa en un context cosmològic: Calcidi, *Tim. Comm.*, XLVIII, p. 97, l. 22-24.

3.1.4. La reflexió física entorn dels elements al segle XII

En el *Timaeus* Plató enfoca la qüestió dels elements des de dos punts de vista: físic i geomètric, i Calcidi desenvolupa fonamentalment la part geomètrica i aritmètica de la seva reflexió. En termes generals, els autors de l'entorn de Chartres van elaborar teories que incidien especialment en la dimensió física dels elements.³⁶³ Per fer-ho, no només van recórrer al *Timaeus*, sinó també a altres fonts de la tradició, textos enciclopèdics i noves traduccions, de manera que en els seus escrits poden aparèixer, per exemple, aspectes aristotèlics i estoics. En el present apartat tractaré de situar, de manera necessàriament sintètica, qüestions que caldrà desenvolupar en un estudi posterior molt més detallat. La concepció dels elements al segle XII, fins i tot si ens limitem a una de les línies o escoles de l'època, constitueix una temàtica inabastable. Continua sent amplia i complexa si ho acotem a un únic autor, ja que la seva concepció pot variar tot al llarg de la seva obra. Amb paraules ben escollides i encertades –que serien extrapolables a la caracterització que la crítica ha fet de la cosmologia d'Hildegarda– ho explica Irene Caiazzo a propòsit de Guillem de Conches. Cito extensament la seva observació, que mostra la complexitat de l'anàlisi, fins i tot, paradoxalment, en el cas d'un autor tan estudiat com Guillem de Conches:

The theory of the four elements occupies a central place in William of Conches' philosophy of nature, where, far from being static, it developed over the years. However, while historians are unanimous in acknowledging the importance of this theory, its content and evolution have ever been fully studied. They limited themselves to reconstructing the theory by putting together quotations extrapolated from the most diverse contexts, while assuming it to have remained unchanged. [...] Due to these selective and somewhat arbitrary approaches, historians failed to understand William of Conches' thought, and several of their reconstructions simply prove to be incorrect.³⁶⁴

³⁶³ Francisco Tauste, «*Opus Naturae*», cit., p. 231.

³⁶⁴ Irene Caiazzo, «The Four Elements in the Work of William of Conches», dins: Barbara Obrist i Irene Caiazzo (ed.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII^e siècle*, Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2011, p. 3-66; 3: «La teoria dels quatre elements ocupa un lloc central a la filosofia de la natura de Guillem de Conches, la qual, lluny de ser estàtica, es desenvolupa al llarg dels anys. Tanmateix, mentre que els historiadors mostren un acord unànime pel que fa a la importància d'aquesta teoria, el seu contingut i la seva evolució no s'han estudiat encara plenament. Els estudiosos es limiten a reconstruir la teoria tot juxtaposant citacions extrapolades, procedents dels contextos mes diversos, tot assumint que han romàs invariables. [...] A causa d'aquestes aproximacions selectives i, en certa manera, arbitràries, els historiadors han entès malament el pensament de Guillem de Conches i algunes de les seves reconstruccions simplement resulten incorrectes».

Caiazzo no està referint aquí una hermenèutica messiànica, en la qual l'estudiosa identifica l'error interpretatiu que la historiografia prèvia havia comès i ofereix una nova interpretació del text que estableix definitivament el seu significat veritable. Crec que es tracta més aviat d'una aproximació al text que, a partir d'una lectura atenta de les fonts primàries, identifica mancances i errades de lectures anteriors i que aporta a l'anàlisi sistemàtica del text una vivesa i una profunditat històrica que el fan més orgànic i problemàtic. Les consideracions metodològiques interfereixen directament amb la nostra comprensió dels conceptes estudiats, i el fet de bregar amb l'anàlisi de la complexitat de cada autor/a, cada text i cada concepte, sovint ens aboca a una posició incòmoda i incerta. Des d'aquest punt de vista els macrorelats sovint trontollen, perquè els microrelats ens encaren amb l'irresoluble i, alhora, obren la possibilitat de noves interpretacions que caldrà que siguin qüestionades, al seu torn, per tal que la comprensió s'enriqueixi. Dit això, a continuació esbossaré, amb un alt risc de transgredir l'advertència de Caiazzo, algun dels conceptes que fan servir alguns pensadors del XII en reflexionar sobre l'univers material. Ho faré per tal de cartografiar un primer esborrany de mapa conceptual que serveixi com a base d'un estudi aprofundit futur que estableixi un diàleg entre Hildegarda i determinats pensadors coetanis, bo i entenent que la diferència principal amb molts d'ells és que l'autora no formula una teoria sistemàtica sobre els quatre elements. Tot i així, enfocar el *LDO* des dels escrits de filosofia natural del seu temps pot ser útil per situar o esclarir determinades idees.

En particular, em proposo apuntar algunes consideracions sobre els tres nuclis temàtics que han articulats l'apartat anterior. En primer lloc, tractaré sobre la matèria primera, i referiré, d'una banda, la distinció entre els termes *in quo* i *ex quo* a partir de Calcidi i, de l'altra, la distinció entre matèria primera i segona que efectua Guillem de Conches. En segon lloc, tractaré sobre la constitució material de l'univers, tot centrant-me en la seva composició elemental i en la problemàtica de les aigües supracelestes. Finalment, abordaré els conceptes de proporció i densitat (*crassior*, en termes de Calcidi) des de la perspectiva de la cerca d'una *ratio physica* amb la qual els pensadors del XII posen en joc una manera determinada de comprendre els fenòmens naturals. En contrast amb aquesta aproximació, Hildegarda vincula la *recta mensura* que organitza el món amb una concepció particular de la *rationalitas*, que connecta amb el missatge transcendent del discurs visionari. Com es pot observar, es tracta de qüestions molt riques, que tractaré de situar breument a manera d'apunts a partir dels quals plantejar un estudi més detallat sobre la cosmologia d'Hildegarda i la filosofia natural de l'època.

En relació amb la matèria primera s'han assenyalat ja algunes consideracions pel que fa al *LDO* i també al *Timaeus*. Tornem ara a la teoria de la matèria de Calcidi, basada en tres principis: l'artífex, les idees i la matèria.³⁶⁵ En tant que *initium*, la matèria primera és simple, eterna i mancada de qualitat. A més a més, sosté que és infinita, il·limitada, no subjecta a variacions, indivisible i immòbil, i que no és ni corpòria ni incorpòria. A partir de Plató, i tot tenint en compte també la teoria de l'hilemorfisme, Calcidi explica que l'artífex imprimeix les formes (o, més precisament, les imatges de les formes intel·ligibles) en la matèria, de manera que la matèria és entesa com un «receptacle». D'altra banda, el mateix autor afirma que la *silva* no s'assimila als quatre elements (ja que aquests tenen la capacitat de transformar-se els uns en els altres) i que, per tant, aquests no són primers principis. Com sosté Caiazzo, Calcidi «interpreta Plató tot servint-se d'un bagatge principalment aristotèlic», ja que «oscil·la entre una teoria de la matèria entesa en determinats passos com un *in quo*, i en d'altres com un *ex quo*».³⁶⁶

La interpretació de Calcidi es troba a la base hermenèutica de les *Glosae super Platonem* atribuïdes a Bernat de Chartres, del qual s'ha destacat la doctrina de les «formes natives», és a dir, les formes que són, en paraules de Caiazzo, «la còpia o la imatge caduca, present a la matèria, de les idees intel·ligibles i eternes»; en termes de Bernat, *imagines idearum*, i en la traducció llatina de Plató, *simulacra idearum*. En relació amb el tema que ens ocupa, el *magister* de Chartres concep la matèria primera, *hýlē*, com un *in quo* i alhora com un *ex quo*, ja que és tant el receptacle on es produeixen els cossos com la substància que els genera. A diferència de Calcidi, però, Bernat sosté que els elements tenen una prioritat ontològica respecte de la resta de cossos.³⁶⁷

Per la seva banda, Guillem de Conches tampoc no assimila la matèria primera amb els quatre elements, ni accepta la teoria del caos inicial.³⁶⁸ Per entendre la seva concepció dels elements, cal que ens remetem, en primer lloc, a la definició general de *materia* que Guillem dóna a les *Glosae super Platonem*: «la matèria és, per tant,

³⁶⁵ Bernat de Chartres, *Glosae super Platonem*, 4.235-237, dins: *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, ed. Paul Edward Dutton, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, p. 166: «est quippe unum deus, omnium opifex, alterum ideae, id est originale formae omnium quae numquam admiscetur creaturis, tertium hyle, materia scilicet corporum». L'autor glossa Plató, *Timaeus*, 31b.

³⁶⁶ Irene Caiazzo, «La materia nei commenti al *Timeo* del secolo XII», cit., p. 248-249.

³⁶⁷ Bernat de Chartres, *Glosae super Platonem*, 8.397-402, cit., p. 232: «Et nota quoniam, licet ante constitutionem mundi omnes nativae formae quae post in hylen venerunt in ipsa hyle tantum potentialiter existerunt, illae tamen quae ipsam ad quattuor mundi elementa procreanda formabant, actualiter ante mundi exornationem in ipsa constiterunt; non tamen ut carentes origine, ne sint plura principia prima quam tria: scilicet deus, hyle et ideae». Vegeu Irene Caiazzo, «La materia nei commenti al *Timeo* del secolo XII», cit., p. 251 i 255.

³⁶⁸ Sosté que «en el moment de la creació, els elements ocupaven ja el lloc en el qual es troben ara, si bé no de la mateixa manera». Guillem de Conches, *Philosophia*, I, 24.

quelcom que en rebre la forma es converteix en la cosa, tal com el bronze es converteix en l'estàtua».³⁶⁹ A partir d'aquí, Guillem distingeix entre la «matèria primera» (*materia prima*) i la «matèria segona» (*materia secundaria*), i les defineix així:

Prima materia est quae ita est materia quod nichil est eiusdem materia, secundaria quae ita est materia quod aliquid est eiusdem materia.³⁷⁰

La matèria primera rep el nom de *materia elementorum*, però no s'identifica amb els quatre elements, sinó que és la matèria comuna dels quatre elements, i els quatre elements són, al seu torn, la matèria de l'univers. La matèria primera no té ni forma ni qualitat perquè és capaç de rebre totes les formes; no és ni sensible ni intel·ligible, sinó que té un estatut intermedi, no existeix per se de manera que no és cap substància ni tampoc és alguna substància; només se la pot copsar per mitjà dels seus efectes, és a dir, en la mutació dels elements.³⁷¹ Com observem, les reflexions d'aquests pensadors sobre la constitució de l'univers material van molt més enllà del plantejament d'Hildegarda. Com veurem, però, l'autora tractarà en el *LDO* sobre la influència dels elements, juntament amb els components dinàmics de l'univers (vents i astres), en l'ésser humà.

Passem ara a tractar la segona qüestió apuntada, la constitució elemental de l'univers, i, concretament, el tema de les aigües celestes. Aquesta temàtica va ocupar molts pensadors medievals, al voltant d'una problemàtica concreta: el desacord que existia entre les dues fonts principals d'autoritat: la *Bíblia* i el *Timaeus* –si bé l'ordenació elemental de l'univers és un tema de llarg recorregut a la història de la filosofia. En particular, Hildegarda tracta sobre aquestes aigües en un passatge de la segona visió del *LDO* on comenta la zona de l'aire aquós, i on podem llegir:

significans quod sub prefato ethere per circuitum firmamenti aque ille sunt, que super firmamentum esse noscuntur, eiusdem uidelicet densitatis in circuitu suo ut densitas supradicti lucentis ignis existit.³⁷²

³⁶⁹ Guillem de Conches, *Glosae super Platonem*, 154, cit., p. 277: «materia igitur est quod, accepta forma, transit in aliud ut aes in statua».

³⁷⁰ Guillem de Conches, *Glosae super Platonem*, 154, cit., p. 277: «La matèria primera és aquella que no està en cap altra matèria, i la matèria segona és aquella que està en alguna altra matèria». Compareu aquest fragment amb Plató, *Timeu*, 51a-b, p. 101, on tracta sobre la matèria primera i la de cada element.

³⁷¹ Irene Caiazzo, «La materia nei commenti al *Timeo* del secolo XII», cit., p. 260-263.

³⁷² *LDO*, I, 2, VI, p. 68, l. 4-7: «Això significa que a sota l'èter, per tota la circumferència del firmament, hi ha aquelles aigües que es coneix que estan sobre el firmament; és a dir, que aquest cercle és de la mateixa densitat en la seva circumferència que la densitat del foc brillant». Vegeu el comentari i els

Per tant, segons el passatge citat, l'«aire aquós» s'assimila a les aigües que Déu va situar sobre el firmament, segons el relat bíblic,³⁷³ una concepció que entrava en conflicte amb la distribució tradicional dels elements en l'univers. Podríem dir que Hildegarda elabora una *imago mundi* en la qual fa concordar les dues tradicions, filosòfica i bíblica. Afirmar l'existència d'unes aigües «sobre el firmament», però quan descriu les zones de l'univers, la zona de l'aire aquós no es troba sobre el firmament (el límit més exterior del cosmos), sinó unit amb «l'aire fort, blanc i brillant» just al damunt de l'«aire tènue», és a dir, de l'atmosfera. De fet, l'aire aquós és la zona més inferior de la regió celeste, i, paradoxalment, l'autora el situa «sota l'èter» i alhora «per tota la circumferència del firmament». L'aparent contradicció es resol si considerem que Hildegarda identifica aquí la noció de «firmament» amb la regió celeste.³⁷⁴ Tot seguit, exposa l'afinitat entre la zona aquosa i la zona ígnia de l'univers per mitjà de la seva idèntica densitat. Una explicació difícil d'entendre, però que mostra una aproximació naturalista en la interpretació de la *Bíblia*. Aquest tipus d'aproximació pot recordar, per exemple, l'explicació *secundum physicam* que Teodoríc de Chartres ofereix d'aquest passatge bíblic: sosté que el foc va il·luminar l'aire i aquest, al seu torn, va escalfar l'aigua, que, per aquest motiu, es va enlairar per sobre de l'aire en forma de vapor.³⁷⁵ Com en el cas d'Hildegarda, segons Teodoríc, l'aire s'associa amb el «firmament», no en el sentit físic, sinó etimològic, com la ferma sustentació de les aigües.

Finalment, pel que fa a la qüestió de la proporció, cal apuntar una breu reflexió. Els pensadors chartrians consideren que existeix una *ratio physica* que fa possible el coneixement dels fenòmens naturals per mitjà de la racionalitat. La proporció, el *logos* còsmic o la *recta mensura*, en termes d'Hildegarda, formen una estructura intel·ligible per a la racionalitat humana. El punt on divergeixen els *magistri* i Hildegarda és, com ja he indicat, els límits i el propòsit d'aquesta indagació racional. Per a l'autora, el procediment *secundum physicam* és insuficient, si bé, lluny de prescindir-ne, com fa palès en el seu corpus, el complementa amb una cerca dels significats espirituals i divins que l'ésser humà troba en l'univers. Per això, considero que la «profunda sensibilitat naturalista» que Maccagnolo destaca de la cultura chartriana³⁷⁶ impregna també el *LDO*.

paralelismes que exposen Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1157-1159, n. 20.

³⁷³ Gn 1,6: «Déu digué: –Que hi hagi un firmament enmig de les aigües, per a separar unes aigües de les altres».

³⁷⁴ Sobre l'ús no unívoc que Hildegarda fa d'aquesta noció en el *Scivias*, vegeu *supra*, p. 144.

³⁷⁵ Teodoríc de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 6-8.

³⁷⁶ Enzo Maccagnolo, «Introduzione», cit., p. 28.

3.2. La mecànica celeste, els astres i la Terra

En el present apartat tractaré sobre la dinàmica de l'univers. Respecte del *Sciuias*, aquesta temàtica es desenvolupa en el *LDO* de manera rellevant, ja que Hildegarda precisa aquí l'explicació dels agents mecànics que fan possible el doble moviment dels cels, refereix una ubicació de les estrelles més ajustada a la tradició filosòfica i dedica moltes pàgines a la regió terrestre i als fenòmens que hi tenen lloc. Els tres grans temes esmentats articularan els subapartats que segueixen, on prevaldrà fonamentalment l'anàlisi interpretativa dels continguts del *LDO*, on l'autora presenta una concepció altament innovadora respecte de les seves formulacions prèvies. En aquest sentit, la idea que suposa una modificació més significativa a propòsit de la dinàmica còsmica en el *LDO* és, sens dubte, l'analogia i la interacció entre macrocosmos i microcosmos, una qüestió que abordaré en el tercer apartat del present bloc. D'altra banda, tal com sostenia en relació amb la distribució elemental, pel que fa a la dinàmica còsmica tampoc no és possible afirmar de manera contundent la influència únivoca del *Timaeus*, ja que el *LDO*, tot i que és més precís que el *Sciuias*, exposa una *imago mundi* que incorpora idees presents en nombrosos escrits filosòfics sobre la natura. Per tant, em centraré aquí a posar de manifest l'enfortiment i la consolidació de determinades concepcions cosmològiques que sustenten la «visió» de l'univers del *LDO*. L'anàlisi interpretativa dels vents, agents de la mecànica celeste, es basarà en les visions segona i tercera de la primera part. El punt de partida de l'anàlisi serà la concepció dels vents en el *LDO*, que constitueix, com ja he assenyalat, un dels fonaments de la segona hipòtesi del present estudi: l'existència d'un desenvolupament rupturista entre la descripció del *Sciuias*, la miniatura elaborada posteriorment que l'il·lustra, i el text del *LDO*.³⁷⁷ La temàtica dels astres s'analitzarà per mitjà de la segona visió de la primera part de l'obra, i en ella faré una menció al «camí del Sol», un altre dels aspectes innovadors del *LDO*. Finalment, per tractar sobre la Terra estudiaré la quarta visió de la primera part i la visió única que forma la segona part de l'obra: certament, les dues visions que tracten sobre les zones terrestres i el cicle de la vida són molt extenses i contenen una gran quantitat d'informació i de motius de reflexió. No obstant això, m'hauré de limitar a fer-ne una anàlisi sintètica, centrada en les qüestions fonamentals relatives tant a la nova concepció de la natura de l'autora, com al mètode d'observació i de descripció dels fenòmens que ja havia dut a terme a la *Physica* i que posa en pràctica també en el *LDO*.

³⁷⁷ Vegeu aquesta anàlisi comparativa a l'apartat 2.3 del segon capítol.

3.2.1. Els vents, el moviment diari i el moviment propi

A la cosmovisió del *Sciuias* els continguts de l'univers són dinàmics. Hildegarda indica allí que la voluntat i el poder de la divinitat són la causa metafísica del moviment i que l'aire és un dels seus agents físics, juntament amb els elements i els astres. En concret, recordem, l'autora descriu quatre «ràfegues amb els seus remolins» que emanen de les diverses zones còsmiques.³⁷⁸ En el *LDO* desenvolupa de manera substancial aquesta concepció: la causa metafísica del moviment, que anomena *igneae uis*, adopta una nova formulació conceptual i la mecànica celeste s'explica per mitjà d'un discurs al·legòric que reforça la dimensió naturalista i que guanya en precisió. En el present subapartat indicaré, en primer lloc, de quina manera l'autora articula en el *LDO* les causes metafísica i física del moviment celeste. Seguidament, analitzaré el vessant naturalista de la seva caracterització dels vents principals i secundaris, i finalment tractaré sobre la dinàmica celeste, formada pel moviment diari del firmament i el moviment propi dels planetes. Després de l'anàlisi interpretativa, traçaré una anàlisi comparativa sintètica entre el plantejament del *LDO* i l'explicació de la dinàmica còsmica segons el *Timaeus*.

En el *LDO* Hildegarda sosté que la voluntat divina, que es manifesta en el *Fiat*, és la causa metafísica del moviment còsmic i es mostra fonamentalment amb l'*igneae uis*, instància intermèdia entre el creador i la creació que forma part de la «substància de la divinitat», com hem vist. La «força ígnia» no s'identifica completament amb el «foc brillant», perquè aquest és, en definitiva, un dels quatre elements que formen el món material i temporal, i aquella és la vida immaterial i eterna (*inuisibilis uita*) que decideix, origina i manté les múltiples formes de la vida. La força ígnia, matriu divina que engendra el cosmos, és la vida en ella mateixa que vivifica l'univers per mitjà de l'aire dels vents i de la llum dels astres.³⁷⁹ Hildegarda connecta la força ígnia i l'acció dels vents i, a més a més, parla sobre la funció dels vents amb les següents paraules, que posa en boca de la personificació de l'*igneae uis*:

Columnnas etiam, que totum orbem terrarum continent, constitui, id est uentos illos qui pennas sibi subditas, scilicet leniores uentos, habent, qui lenitate sua ipsis fortiores sustinent, ne cum periculo se ostendant; quemadmodum corpus animam tegit et continet, ne exspiret.³⁸⁰

³⁷⁸ Vegeu els apartats 1.1 i 1.2 del segon capítol.

³⁷⁹ Vegeu, sobretot, la citació del *LDO* recollida *supra*, p. 352, n. 136.

³⁸⁰ *LDO*, I, 1, II, p. 48, l. 12-16: «Jo he construït les columnnes que sostenen tot el món terrestre, és a dir, aquells vents que tenen al seu servei els vents més dèbils, els quals sostenen amb la seva debilitat els

En aquest passatge apareixen dues idees principals. En primer lloc, la funció que l'*igneis uis* assigna als vents: sostenir la Terra com si fossin «columnes»;³⁸¹ en segon lloc, la distinció entre dos tipus de vents, principals i secundaris, i la funció de contenció que atorga als darrers per tal de limitar l'excessiva força dels primers. Certament, encara que aquest passatge suggereixi que els vents s'ubiquen a la zona de l'atmosfera, tenen de fet, segons l'autora, un abast còsmic. És a dir, aquest fragment no refereix la seva ubicació, sinó l'abast de la seva influència, que té efectes tant en l'enfortiment físic i moral de l'ésser humà com en la natura sencera. La concepció segons la qual els vents desenvolupen funcions a escala còsmica apareix, observa Barbara Obrist, en una llarga tradició textual i visual.³⁸² I, com assenyala també Barbara Maurmann, presenta diversos punts en comú amb la mentalitat de l'època.³⁸³ Les dues estudioses es basen fonamentalment en el *LDO*, ja que allí Hildegarda desenvolupa de manera àmplia la concepció dels vents i la repercussió que tenen en els àmbits cosmològic i antropològic. Els trets distintius del *LDO* es modelen en el doble vessant, naturalista i al·legòric, del discurs de l'autora: l'acció dels vents posa en moviment els «cercles» de l'univers i exerceix una influència sobre l'ésser humà de caire fisiològic i també moral.

En el *LDO* Hildegarda situa els quatre vents principals en els punts cardinals. Cadascun d'ells té dos vents col·laterals i tots són dotats, sosté, d'una qualitat moral específica, beneficiosa o nociva. L'orientació del cosmos ve marcada per la perspectiva contemplativa de l'autora, ja que no «veu» l'univers amb els ulls corporals ni des d'un punt de vista sensible i terrenal, sinó a partir dels sentits interiors, com si sobrevolés la regió celeste. L'est, el punt cardinal principal, es troba a la part superior, l'oest a la part inferior, el nord a la banda esquerra de qui llegeix i el sud a la seva dreta. La miniatura del còdex de Lucca (s. XII) representa erròniament la ubicació del nord i el sud, si

vents més forts per tal que aquests no es manifestin perillosament, com el cos conté l'ànima perquè no es dissolgui».

³⁸¹ La concepció dels vents com a columnes es troba en la *Cosmographia* d'Aethicus Ister. Vegeu Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. XXII.

³⁸² Obrist fa una anàlisi històrico-sistemàtica detallada sobre la concepció cosmològica dels vents, basada tant en textos filosòfics i literaris com en diagrames i altres fonts visuals, i dedica unes pàgines al *LDO*. Segons l'estudiosa, la concepció hildegardiana dels vents presenta característiques del *pneuma* estoic i, així mateix, sosté que sembla inspirada, en concret, en l'anomenada *Astronomia de Nemrod* per les afinitats que hi identifica. Barbara Obrist, «Wind Diagrams and Medieval Cosmology», cit., p. 76-79.

³⁸³ Maurmann elabora una anàlisi comparativa centrada en la descripció dels punts cardinals i dels moviments celestes tal com els descriuen Hildegarda i Honori d'Autun, que presenta un sistema de vents similar. Cal indicar, però, que Maurmann comet una errada (habitual) en analitzar la concepció dels vents d'Hildegarda: prioritza l'anàlisi sistemàtica i assimila les formulacions del *Sciuvas* i el *LDO* en un únic plantejament. Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, cit., p. 38-46.

atenem la descripció d'Hildegarda: en ella, el lleó se situa a la zona del foc negre i al sud (en comptes de situar-se en el foc brillant i al sud), i l'ós s'ubica a la zona del foc brillant i al nord (en comptes d'ubicar-lo en el foc negre i al nord).³⁸⁴ A més a més, cada agrupació de tres vents ocupa una determinada zona còsmica. Per una millor claredat expositiva, l'esquema següent mostra la correspondència dels vents i de les zones de l'univers en el *Sciuias* i en el *LDO*, així com a les respectives miniatures.

Cercle	<i>Sciuias</i> (text)	<i>Sciuias</i> (miniatura)	<i>LDO</i> (text)	<i>LDO</i> (miniatura)
foc brillant	–	vent del sud	vent del sud	vent del nord
foc negre	–	vent del nord	vent del nord	vent del sud
èter pur	–	vent de l'oest	vent de l'est	vent de l'est
aire aquós	–	vent de l'est	vent de l'oest	vent de l'oest

Fig. 12

Pel que fa a la caracterització, un altre tret diferencial respecte del *Sciuias* és que en el *LDO* els vents es representen amb la forma de caps de diverses bèsties (*bestiae*): «I també des d'aquestes mateixes parts van aparèixer quatre caps que semblaven com de lleopard i de llop, i com de lleó i d'ós».³⁸⁵ Segons Hildegarda, el vent oriental s'ubica en l'èter pur i és ferotge com el lleopard. El vent occidental és com un llop i bufa des de la zona de l'aire aquós, des d'on a vegades fa verdejar les plantes i d'altres cops les marceix. El vent austral és fort i impetuós com el lleó i bufa des del foc brillant. Finalment, l'ós representa el vent septentrional, que bufa des del foc negre i és contrari a l'ésser humà. Els vents col·laterals també són imatges d'animals (serp, cranc, ovella i cérvol) i tenen la funció d'accentuar o d'atenuar les qualitats positives o negatives del vent principal amb què col·laboren. Com observen Maurmann i Cirlot, aquesta al·legoria es fa ressò de les caracteritzacions dels bestiari medieval, ³⁸⁶ ja que els vents «imiten amb les seves forces la natura de les bèsties mencionades».³⁸⁷ Per tant, els vents són bàsicament forces vives, situades en l'univers amb la següent disposició:

³⁸⁴ Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1150, n. 4. L'observació és d'Anna Rosa Calderoni Masetti i Gigetta Dalli Regoli, *Sanctae Hildegardis revelationes. Manoscritto 1942 – Lucca, Biblioteca Statale*, Lucca: Cassa di Risparmio, 1973, p. 12-13.

³⁸⁵ *LDO*, I, 2, I, p. 61, l. 46-48: «Sed et uersus eadem partes quatuor capita, scilicet quasi caput leopardi et lupi ac uelut caput leonis et ursi apparebant».

³⁸⁶ Sobre el significat i possibles fonts de referència en la tematització de cadascun dels animals associats amb els vents al *LDO*, vegeu Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, cit., p. 40-50; Victoria Cirlot, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, p. 113-144.

³⁸⁷ *LDO*, I, 2, XVI, p. 75, l. 4-5: «in uiribus suis naturam denominatarum bestiarum imitantes».

Cercles	Bèsties	Vents	Planetes
foc brillant	serp / LLEÓ / ovella	austral	Sol / Júpiter / Mart
foc negre	ovella / ÓS / serp	septentrional	Mart / Júpiter
èter pur	cranc / LLEOPARD / cérvol	oriental	Sol / Saturn
aire aquós	cérvol / LLOP / cranc	occidental	Sol / Lluna

Fig. 13

Introdueixo aquí els noms dels planetes tan sols per mostrar que existeix una gran quantitat de vincles entre els diversos continguts de l'univers, i que la natura i l'ésser humà interactuen per mitjà d'un complex sistema d'influències on se solapen els plans físic i espiritual.³⁸⁸ Em centraré aquí en el tractament naturalista dels vents i abordaré, en el darrer apartat del bloc, dedicat a l'ésser humà, la qüestió de les interaccions i de la nova concepció geometritzant de la *symphonia* que es posa en joc en el *LDO*.

Hildegarda inclou per primer cop en el *LDO* determinades idees que denoten un coneixement molt més aprofundit de la mecànica celeste, encara que es tracti de concepcions que tenen ja un llarg recorregut a la història de la cosmologia. Em refereixo a les nocions –implícites en el plantejament de l'autora– de moviment diari del firmament i del moviment propi dels planetes.³⁸⁹ La descripció d'aquests moviments celestes no es donava en el *Sciuias* i constitueix una de les principals divergències entre les dues obres. Passem a analitzar, per tant, l'aportació del *LDO*, tot recordant que, malgrat el creixement de la dimensió naturalista de l'obra, no és un tractat sistemàtic sobre la natura, sinó un llibre de visions on es representa l'univers.

A la tercera visió de la primera part del *LDO*, per mitjà d'un discurs al·legòric, Hildegarda suggereix que els vents principals, amb l'ajuda dels seus col·laterals, s'encarreguen de produir el moviment diari del firmament. Escriu:

Vidi, et ecce ventus orientalis uentusque australis cum collateralibus suis, per flatus fortitudinis suę firmamentum mouentes, illud ab oriente usque ad occidentem super terram circumuolui faciebant; ibique uentus occidentalis necnon et uentus septentrionalis

³⁸⁸ *LDO*, I, 2, XXI, p. 80, l. 1-4: «*Ipsaeque in rotarum premonstratam et ad imaginem hominis in ea stantem spiramina sua mittunt, ita ut idem uenti mundum et hominem omniaque in mundo sint uiribus et officiis suis retineant*». A manera de paral·lelisme, Herrada de Hohenbourg refereix en l'*Hortus deliciarum* el doble moviment celeste i el vincula amb el doble moviment de l'ànima humana: el racional (que compara amb el moviment diari) i l'irracional (com el dels astres errants). Vegeu *supra*, p. 135-136.

³⁸⁹ Les característiques d'aquests moviments s'expliquen *supra*, p. 173-175.

*et collaterales ipsorum, illud suscipentes spiraminibusque suis impellentes, ab occidente usque ad orientem sub terra reiciebant.*³⁹⁰

La força dels vents és la causa física del velocíssim moviment del firmament, que Hildegarda descriu en dos temps: amb un primer impuls dels vents de l'est i del sud, el firmament es desplaça d'orient cap a occident, i amb un segon impuls dels vents de l'oest i del nord, el firmament completa el seu gir des d'occident cap a orient. Com he dit, la funció dels vents secundaris en aquest mecanisme és la de moderar la força dels vents principals per ajudar-los, així, a dur a terme el seu propòsit. Aquests vents es dirigeixen cap a l'univers des de diverses zones còsmiques, tal com recull un esquema anterior [Fig. 13], mentre que existeix un altre vent que adreça les bafarades cap als planetes exclusivament. L'autora el situa en un *circulus* més exterior que el «foc brillant» i suggereix que s'encarrega d'activar el moviment propi, és a dir, les revolucions periòdiques dels planetes des d'occident cap a orient.³⁹¹ Així, el motor del moviment contrari dels planetes és un cinquè «vent occidental» que té una entitat pròpia, ja que no és un vent ni principal ni col·lateral. Hildegarda el descriu com segueix:

*Sed et uidi quod in superiori igne circulus apparebat, qui totum firmamentum ab oriente uersus occidentem circumcingebat, de quo uentus ab occidente progrediens septem planetas ab occidente ad orientem contra circumuolutionem firmamenti ire compellebat; et iste, sicut alii prefati uenti, in mundum flatus suos non emittebat, sed tantum cursum planetarum, ut predictum est, temperabat.*³⁹²

Com observen Pereira i Cristiani, es dona aquí també una divergència entre el text d'Hildegarda i la miniatura posterior: mentre que l'autora afirma que aquest vent avança

³⁹⁰ LDO, I, 3, I, p. 114, l. 2-8: «Vet aquí que vaig veure com el vent oriental i el vent austral, amb els seus col·laterals, movien el firmament amb l'alenada de les seves forces i el feien girar en cercle des d'orient cap a occident per sobre de la Terra. Allí, el vent occidental i el vent septentrional, juntament amb els seus col·laterals, el sostenien i l'impulsaven amb seves les bafarades, i l'enviaven des d'occident cap a orient per sota de la Terra». Per a la traducció d'aquest passatge he consultat la versió de Michela Pereira: Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 301.

³⁹¹ El comentari d'aquest passatge no aporta nous continguts pel que fa a l'aspecte mecànic o naturalista, sinó que tan sols efectua consideracions de caràcter moral: LDO, I, 3, II, p. 119-120.

³⁹² LDO, I, 3, p. 114, l. 17-22: «Però també vaig veure que en el foc superior apareixia un cercle que envoltava tot el firmament d'orient a occident, des del qual un vent, tot avançant des d'occident, impulsava a set planetes a girar des d'occident cap a orient, en sentit contrari a la circumval·lació del firmament. I aquest vent, a diferència dels altres vents mencionats, no projectava les seves bafarades envers el món, sinó que només regulava el curs dels planetes, com ja s'ha dit».

des d'occident, qui es va encarregar d'il·lustrar-ho el va representar al nord, la qual cosa tindria per a l'autora connotacions un tant diverses si tenim en compte el vincle que estableix entre el septentrió i el diable.³⁹³ Finalment, del passatge citat cal assenyalar que les revolucions del Sol i dels planetes en sentit contrari al moviment diari suposen, segons Hildegarda, una resistència que retarda el velocíssim moviment del firmament³⁹⁴ i que, alhora, fa que la circumvolució per l'òrbita sigui més ràpida en el cas del planeta més inferior, més lenta en el cas del planeta més perifèric, i segons una proporció en el cas dels intermedis. L'autora assenyala, per tant, algunes de les aparents irregularitats del moviment propi dels planetes (una qüestió central en l'astronomia precopernicana), però no detalla qüestions relatives a les seves diverses òrbites. Sí que insisteix, en canvi, en l'oposició necessària del moviment propi, ja que el firmament es desintegraria si no tingués cap tipus de resistència, a causa de la vertiginosa circumvolució que li és pròpia. L'existència d'aquest doble moviment en els cels és l'esquema teòric que fonamenta el plantejament d'Hildegarda en el *LDO* i es troba en in comptables textos de la tradició, de manera que és gairebé impossible indicar una font d'inspiració concreta. En particular, la possible influència del *Timaeus* no és especialment patent, ja que Plató explica la mecànica celeste d'una manera força diversa. Per tant, l'anàlisi comparativa subratllarà, en aquest cas, sobretot la distància teòrica que existeix entre les dues obres.

Segons la cosmogonia del *Timaeus*, el «moviment de l'Idèntic» es correspon amb el moviment diari del firmament i el «moviment del Divers» es correspon amb el moviment propi dels planetes en sentit contrari al del firmament.³⁹⁵ Si seguim el relat de manera gradual, per tal d'explicar la concepció platònica dels moviments celestes, hem de prendre com a punt de partida l'ànima del món i les seves divisions. Segons el filòsof, el demiürg va fer dues divisions en el compost de l'ànima que van donar lloc als cercles de l'Idèntic i del Divers. En un primer moment, tots dos cercles giraven amb un moviment de rotació uniforme sobre un mateix punt. Però, a decisió de la divinitat, un dels cercles es va situar com a exterior i va adoptar el moviment de la natura de l'Idèntic («vers la dreta», és a dir, cap a orient), l'altre es va ubicar en l'interior i va prendre el moviment de la natura del Divers («vers l'esquerra», és a dir, cap a occident). El déu va fer que predominés el moviment del cercle exterior i no el va dividir més; en canvi, al

³⁹³ Aquest comentari és deutor de l'observació de Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1171, n. 2. En aquesta nota identifiquen una altra errada de la il·lustració, on es representa el «vent occidental» que mou els planetes a l'esquerra de la figura humana (a la dreta de qui la mira), és a dir, al sud; en canvi, el/la miniaturista l'hauria d'haver situat a la part inferior de la imatge, on hi ha l'oest.

³⁹⁴ *LDO*, I, 2, xxxii, p. 99, l. 186-196; 3, i, p. 114, l. 17-22.

³⁹⁵ Plató, *Timaeus*, 38c-39b, cit., p. 30-31.

cercle interior hi va fer encara sis divisions, i en va obtenir set cercles o òrbites que, tot i ser desiguals, mantenien entre elles una determinada proporció.³⁹⁶ En conseqüència, en tant que aquestes divisions provenen de l'ànima del món, Plató considera que els astres estan lligats entre si per vincles animats (*nexus uitalis*) i que tenen una ànima (*anima stellarum*) que els guia pel recorregut de la seva òrbita.³⁹⁷

Per tant, l'explicació de la mecànica celeste divergeix entre el *LDO* i el *Timaeus*. Plató parla dels moviments a partir de les divisions de l'ànima del món i sosté l'existència d'ànimes individuals que habiten cada un dels astres per vivificar-los i guiar el moviment de translació per l'òrbita; Hildegarda, en canvi, postula els vents com el motor físic de la mecànica celeste. No obstant això, els dos plantejaments tenen alguna afinitat. Les curadores de l'edició italiana del *LDO* defineixen els vents com «el respir de l'ànima, que actua sobre l'organisme vivent del món»,³⁹⁸ una imatge que ens recorda que Hildegarda vincula els vents com a agents físics del moviment celeste amb la causa metafísica del mateix: l'*ignea uis*, és a dir, la instància intermèdia entre creador i creació, on ressona la idea d'*anima mundi* platònica. A banda d'aquesta lleu connexió entre les divisions de l'ànima del món i els vents en el *LDO*, la caracterització dels mateixos com a bèsties dotades de qualitats espirituals és, així mateix, suggeridora. La qüestió de la proporció i de l'harmonia, que es plasma quan Plató parla de la divisió de l'*anima mundi* i de les ànimes individuals, és present també en el *LDO*, si bé les consideracions que trobem tenen un caràcter essencialment físic. D'altra banda, Hildegarda no afirma explícitament que els planetes tinguin una ànima ni que el vent occidental que mou es planetes tingui qualitats vivificadores, si bé l'autora considera que l'aire posseeix propietats pneumàtiques, de manera que el vessant estoic del seu plantejament l'atansa al platònic.

³⁹⁶ Plató, *Timaeus*, 36b-d, cit., p. 2, l. 9-24, cito el passatge corresponent: «Et iam omne fere commixtum illud genus essentiae consumptum erat huius modi sectionibus partium. Tunc hanc ipsam seriem in longum secuit et ex una serie duas fecit easque mediam mediae in speiem chi Graecae litterae coartauit curuauitque in orbis, quoad coirent inter se capita, orbemque orbi sic inseruit, ut alter eorum aduerso, alter obliquo circuitu rotarentur, et exterioris quidem circuli motum eundem, quod erat eiusdem naturae consanguineus, cognominauit, interioris utem diuersum; atque exteriorem quidem circulum, quem eundem cognominatum esse diximus, a regione dextra per sinistrum latus usque ad dextrum inflexit, diuersum porro per diametrum in sinistrum latus eidem et simili illi circumactioni uirtute pontificioque rotatus dato. Unam quippe, ut erat, eam et indiuisam reliquit, interiorem uero scidit sexies septemque impares orbis fabricatus est iuxta dupli et tripli spatia orbisque ipsos contraria ferri iussit agitatione, ex quibus septem tres quidem pari uelocitate, quattuor uero et sibimet ipsis et ad comparationem ceterorum impari dissimilique sed cum ratione motu». Compareu també amb Plató, *Timeu*, cit., p. 77-79.

³⁹⁷ Plató, *Timaeus*, 38e, cit., p. 31, l. 9; 41d, cit., p. 36, l. 19.

³⁹⁸ Hildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 1170, n. 1.

3.2.2. Els planetes, les estrelles i la *uia solis*

L'ordenació planetària que Hildegada mostra en el *LDO* no és ben bé explícita, però es pot deduir. És la mateixa que en el *Sciuias*, amb algunes modificacions pel que fa a la terminologia i a la posició de determinats astres. Per exemple, els planetes ja no es denominen *faculas* ni *stellae* (termes que apareixen en el *Sciuias* per designar, així mateix, les estrelles), sinó *planetę*, la qual cosa denota un naturalisme més literal, que no només s'expressa amb les idees sinó també amb el llenguatge. D'altra banda, la posició del Sol es modifica: mentre que en el *Sciuias* el situa a la zona del foc brillant, aquí l'ubica en el foc negre.³⁹⁹ Com veurem, hi ha altres canvis significatius pel que fa a la col·locació de les estrelles i una major precisió del curs del Sol. Abans, però, cal que ens centrem en els planetes, que a la segona visió de la primera part descriu així:

*Sed et super caput imaginis huius septem planetę sursum ab inuicem signati erant: tres in circulo lucidi ignis, unus etiam in subiecto illi circulo nigri ignis, tres autem in subiecto illi circulo puri etheris, ita ut etiam uersus austrum ad latus eius necnon et sub pedibus ipsius sol eodem modo ac ordine signatus et distinctus in circulo suo appareret.*⁴⁰⁰

Els tres primers, situats al foc brillant, són els planetes superiors: Saturn, Júpiter i Mart, en ordre descendent des de la perifèria. Els planetes inferiors, Venus i Mercuri, juntament amb la Lluna ocupen la zona de l'èter pur.⁴⁰¹ En quarta posició i enmig dels planetes, el Sol, centre natural de l'univers, que ocupa la zona del foc negre, com ja he indicat. En el comentari de la visió Hildegarda recull una reflexió de caràcter naturalista sobre el sentit literal del passatge citat i, tot seguit, l'analitza des d'una perspectiva al·legòrica, on subratlla els aspectes espirituals, teològics i escatològics.⁴⁰²

³⁹⁹ Probablement amb un afany de major coherència, Hildegarda situa el Sol al cercle de foc negre perquè sosté que aquest astre «mostra Déu omnipotent», i el foc negre fa present al cosmos el poder castigador de Déu. *LDO*, I, 2, XXXIII, p. 99, l. 7-9: «Sol etiam in subiecto illi circulo nigri ignis positus omnipotentem Deum designat, qui solus iusto iudicio contra inimicos suos pugnavit et eos potenter superavit».

⁴⁰⁰ *LDO*, I, 2, I, p. 63, l. 118-123: «Al damunt del cap de la imatge es van representar els set planetes en l'ordre següent partint des de dalt: tres en el cercle de foc brillant, un en el cercle del foc negre que es trobava sota d'aquell, tres en el cercle de l'èter pur més interior, de manera que també cap a la zona de l'austre, al costat de la imatge, es veia el Sol, així com a sota dels seus peus, representat nítidament en el seu cercle de la manera indicada». A la miniatura corresponent [Làm. 31], els planetes, el Sol i la Lluna s'ubiquen en el registre superior de la imatge, entre el cap de la figura humana i el mentó de l'*ignea uis*. També apareixen a les dues visions següents i a les miniatures que les il·lustren [Làm. 35 i 36].

⁴⁰¹ Sobre l'ordenació planetària del *Sciuias* vegeu les p. 148-149, i sobre la problemàtica tradicionalment associada amb els planetes inferiors, vegeu *supra*, p. 174, n. 160.

⁴⁰² *LDO*, I, 2, XXXI-XXXII, p. 92-99; XXXIII-XXXVI, p. 99-104.

Tots els planetes, ubicats a la regió celeste, es mouen d'orient cap a occident i s'avancen els uns als altres segons l'amplitud de les respectives òrbites (*cursus*).⁴⁰³ En l'univers del *LDO* els planetes tenen òrbites diferenciades i duen a terme les respectives revolucions repartits en tres *circuli* o esferes, que es diferencien per la matèria que els constitueix, tenen un caràcter sòlid o «dens» i són penetrables.⁴⁰⁴ Pel que fa als planetes superiors, Hildegarda estableix una analogia amb la llenya, que potencia la flama del foc (el foc brillant on es troben situats) i que alhora crema en aquell mateix foc, de manera que es donen força mútuament. D'altra banda, assenyala que és convenient que aquests planetes siguin tres, ja que així no fan créixer ni minvar en excés la flama i, per tant, mantenen en equilibri l'escalfor del foc brillant. Anomena els planetes superiors *suffraganei solis*,⁴⁰⁵ ja que es troben al servei del Sol per les seves respectives funcions: Saturn el reforça tot il·luminant-lo, Júpiter s'encarrega de donar-li escalfor i Mart conté amb la seva òrbita la del Sol. En el *Sciuias* apareixia ja la idea segons la qual és necessari moderar el poder del Sol per tal que no sigui nociu a causa de la seva enorme potència, sinó que la seva força resulti beneficiosa per a l'univers. En particular, al *LDO* la moderació del Sol s'expressa amb els termes *circumdatum, dirigitur et retinetur*, funcions que exerceixen tots els planetes a fi que el Sol distribueixi la llum i escalfor en l'univers amb un *rectum temperamentum*.⁴⁰⁶ Pel que fa als planetes inferiors, aquests es troben en l'èter pur, una zona del cosmos que rep tant la puresa del foc superior com la humitat de la zona inferior. L'explicació del nombre d'astres i de la relació que s'estableix entre el medi i els planetes és anàloga a la del foc brillant i els planetes

⁴⁰³ *LDO*, I, 2, xxxi, p. 92, l. 4-7, cito el passatge corresponent: «quoniam ab oriente inicia sua uilibet eorum sumens alterque alterum in altitudine circuitus sui transcendens, cum cursum suum compleuerit iterum uersus orientem ut currere possit ortum sum repetit». Cristiani i Pereira observen un paral·lelisme entre el passatge en què Calcidi comenta les divisions de l'ànima del món que donen lloc a les òrbites dels planetes (Calcidi, *Tim. Comm.*, xxxi-xxxii, p. 80-82) i el fragment en què Hildegarda indica la posició dels planetes en l'univers (*LDO*, I, 2, xxxi, p. p. 92-93). Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1166, n. 54. L'ordenació planetària que recull el *Timaeus* no és la mateixa que la del *LDO*, ja que allí Plató afirma que el demiürg va col·locar l'òrbita del Sol en segona posició respecte de la Terra per tal que pogués il·luminar l'univers sencer: Plató, *Timaeus*, 39b, p. 31, l. 20-25. El tema de «les estrelles fixes i les errants» el comenta Calcidi, *Tim. Comm.*, lvi-xcvii, p. 103-150.

⁴⁰⁴ A l'edat mitjana es troben diverses opinions sobre l'estatut de les esferes, però, en termes generals, no s'assimilava sòlid a dur i hi havia un marge d'indefinió en relació amb la composició material de les esferes. Sobre la qüestió de la *substantia orbis*, vegeu Michel-Pierre Lerner, *Le monde des sphères I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, París: Les Belles Lettres, 1996, vol. 1, p. 139-164. Així mateix, tot i que tracta d'un debat molt posterior, vegeu Miguel A. Granada, *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquecento*, Milà: Guerini e Associati, 2002. Sobre la *densitas* i la interpretació dels *circuli* del *LDO* com un tipus d'esferes vegeu *supra*, p. 410.

⁴⁰⁵ *LDO*, I, 2, xxxii, p. 95, l. 65. Aquesta noció mostra una altra dimensió de la cosmologia de l'autora: la superposició dels ordres natural i polític-social. D'altra banda, l'expressió vincula lèxicamet el *LDO* amb els *Pantegni* de Constantí l'Africà. Albert Derolez i Peter Dronke, «Introduction» a *LDO*, p. xv-xvi.

⁴⁰⁶ *LDO*, I, 2, xxxi, p. 93, l. 19-21. Al *Sciuias* la moderació del Sol la duen a terme els planetes inferiors.

superiors. En aquest cas, els planetes inferiors irriguen l'èter amb la seva puresa i l'èter s'encarrega de mantenir en ells aquesta qualitat. Les funcions d'aquests planetes tenen relació amb el curs de la Lluna: Mercuri l'ajuda en la fase creixent i la protegeix de l'excessiva escalfor, i Venus l'ajuda en la fase minvant per tal que no es dissolgui.

Hildegarda continua la descripció i assenyala que des de cadascun dels set astres errants emanen diversos rajos que es dirigeixen cap a llocs específics de l'univers: el Sol o la Lluna, els vents i algunes parts de l'ésser humà, com mostra l'esquema següent [Fig. 14]. Igual que els vents per mitjà dels seus bufs, els astres fan extensives les seves propietats amb la llum que emana dels seus rajos. Influeixen i, alhora, reben l'influx d'altres components de l'univers, i fonamentalment s'adrecen a l'ésser humà.

Zona còsmica	Planeta emissor	Planeta receptor	Vents receptors	Ésser humà
foc brillant	Saturn	Sol	cranc (pota dreta) cérvol (corns dreta) annexos al lleopard	[cap]
	Júpiter		ovella annexa al lleó línia que separa la regió septentrional	
	Mart		serp annexa al lleó línia que separa la regió septentrional	
foc negre	Sol	Lluna	lleopard lleó llop	cervell turmells ⁴⁰⁷ coroneta peus
èter pur	Venus	Sol, Lluna (corns esquerra)	cranc annex al llop	
	Mercuri	Sol, Lluna (corns dreta)	cérvol annex al llop	
	Lluna			celles talons

Fig. 14

Parlaré més endavant sobre el sistema d'influències,⁴⁰⁸ i sobre l'analogia interactiva entre el macrocosmos i el microcosmos, i em detindré ara en la segona qüestió: el tema de les estrelles, que rep un impuls notable respecte del *Sciuias*.⁴⁰⁹ El

⁴⁰⁷ Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1154, n. 9.

⁴⁰⁸ *LDO*, I, 2, I, p. 63-64, l. 118-159.

⁴⁰⁹ El *Sciuias*, recordem, ubica totes les estrelles a la zona de l'èter (vegeu *supra*, p. 149).

LDO distingeix entre estrelles principals (*principales stelle*) i estrelles (*stellis*) de diferent magnitud i brillantor.⁴¹⁰ Les estrelles principals se situen en el cercle del foc brillant i són 16 per tal de sostenir el firmament sense que pesin en excés, ja que estan «clavades» en ell,⁴¹¹ i són les denominades estrelles fixes. Aquest nombre està relacionat també amb qüestions d'harmonia, ja que les estrelles es col·loquen en quatre grups distribuïts entre els punts cardinals on es troben els vents principals. Les estrelles secundàries, en canvi, són innumerables (*in innumerositate superhabundarent*) i es troben tant en l'èter pur com en l'aire fort, blanc i brillant. Pel que fa a les respectives funcions, la meitat de les estrelles estenen els seus rajos fins al cercle de l'aire tènue per tal d'enfortir el firmament i l'altra meitat els dirigeix cap al cercle del foc negre per tal d'impedir que escampi de manera immoderada el seu ardor. D'altra banda, les estrelles restants escalfen i reforcen tot el firmament, i sostenen els núvols amb els seus rajos.⁴¹²

Finalment, Hildegarda tracta sobre el «camí del Sol» (*uia solis*), una temàtica que trobem en el *Sciuias* i que adquireix en el *LDO* més atenció i precisió.⁴¹³ El Sol traça la seva òrbita «empès pel moviment circular del firmament, des d'orient travessa la zona austral en sentit oblic cap a occident, encara que s'esforça per recórrer en la seva trajectòria en sentit oposat al gir del firmament».⁴¹⁴ El Sol és la força principal en l'acció d'obstaculitzar el velocíssim moviment del firmament i retardar-lo per tal que no es dissolgui. De manera que és necessari que es mogui i que ho faci en sentit contrari al moviment diari, juntament amb els planetes. En el *BHCC* aquesta qüestió rebrà un desenvolupament posterior, tot tractant sobre el recorregut del Sol a través del zodíac. La tensió entre el Sol i els planetes és, tant en el *Sciuias* com en el *LDO*, i també en el *BHCC*, el que manté l'estabilitat del firmament. Charles Burnett assenyala que aquesta teoria no té una base astronòmica,⁴¹⁵ si bé forma part d'una llarga tradició i mostra, un cop més, la idea d'equilibri entre les parts i de les parts respecte de l'univers sencer.

⁴¹⁰ *LDO*, I, 2, I, p. 64-65, l. 160-172, cito un fragment del passatge corresponent: «In circuitu quoque circuli, in quo similitudo lucidi ignis uidebatur, sedicim etiam principales stelle apparebant [...]. Circulus quoque puri etheris, circulus quoque fortis et albi lucidique aeris quasi stellis pleni erant».

⁴¹¹ *LDO*, I, 2, XXXIX, p. 106, l. 18-21: «[...] easdem partes firmamenti ubi positę sunt insimul uiribus suis tenent, quemadmodum clauis parietem cui infixi sunt, nec de locis suis mouentur, sed cum firmamento circumuoluuntur illud solidantes»; les cursives són meves. Els editors del *LDO* indiquen un paral·lelisme textual entre aquest passatge i Plató, *Timaus*, 31-32, cit., p. 23-25. Vegeu *supra*, p. 333, n. 70.

⁴¹² *LDO*, I, 2, XXXIX-XL, p. 105-107.

⁴¹³ *LDO*, I, 2, XI, p. 71. Comenta aquesta qüestió a *LDO*, I, 2, XXXII, p. 98-99, l. 178-199; XXXIII-XXXVII, p. 99-104. Compareu aquests passatges amb el moviment del Sol descrit al *Sciuias* i analitzat a la p. 182.

⁴¹⁴ *LDO*, I, 2, XXXII, p. 99, l. 186-189: «fortitudine circumuolutionis firmamenti ab oriente per austrum in obliquo ad occidentem impulsus, quamuis in itineribus suis contra motionem firmamenti currere nitatur».

⁴¹⁵ Burnett analitza aquesta qüestió en relació amb el *BHCC*, però és extrapolable al *LDO* quan apareixen idees similars: Charles Burnett, «Hildegard of Bingen and the Science of Stars», cit., p. 112-114. Una

3.2.3. Les zones de la Terra i el cicle de la vida

En aquest subapartat sintetitzaré els continguts de dues visions molt àmplies sobre les estacions de l'any i el cicle de la vida,⁴¹⁶ i sobre les regions de la Terra.⁴¹⁷ Es podria dur a terme un estudi comparatiu aprofundit a nivell textual, conceptual i metodològic entre el *LDO* i la *Physica*, obra que recull una aproximació de l'autora als fenòmens terrestres des d'una perspectiva eminentment naturalista.⁴¹⁸ Però és necessari que em ceneixi a indicar les idees principals sobre la concepció de la Terra en el *LDO*, ja que, a més a més, el llibre palesa l'interès de l'autora envers la natura com una realitat «autònoma». Una concepció, aquesta, que té tant en el cas d'Hildegarda com dels pensadors coetanis una premissa ineludible: l'univers és una creació de Déu omnipotent i, per tant, es tracta sempre d'una autonomia relativa. La natura és més aviat, aleshores, un sistema que es pot explicar com un tot en ell mateix i que, alhora, es connecta amb altres sistemes.

Segons la tradició filosòfica, la Terra ocupa el centre geomètric de l'univers i és considerada sovint una zona qualitativament inferior en tant que està constituïda per l'element menys noble, el més pesat i sec dels quatre. També és la zona més allunyada del firmament, el qual es relaciona amb allò diví i amb l'element més noble, lleuger i subtil: el foc. En un altre pla, la mundanitat s'associa amb la *vita activa*, la corporeïtat i la mortalitat; en contrast, el cel es vincula amb la *vita contemplativa*, i amb el que és immaterial i immortal, com ara l'ànima. La visió cristiana del món duu en si aquestes idees, de les quals participa Hildegarda. Tanmateix, ella considera que la terra és un element tant digne com els altres, com deïa, i atenua també la concepció de la jerarquia ontològica en l'univers amb les nocions de continuïtat i organicitat, que apareixen també a d'altres cosmologies de l'època.⁴¹⁹ Un concepte clau en la visió de la natura d'Hildegarda és la *uiriditas*, la vida biològica en estat pur present a tota la Terra:

terram ostendens, quę in medio reliquorum elementorum existit, quantius ab omnibus temperetur. Vnde etiam hinc equali modo ab illis sublata illisque coniuncta uiriditatem et fortitudinem ad sustentationem sui ab eis assidue recipit.⁴²⁰

teoria similar es troba a Guillem de Conches, *Dragmaticon*, IV, 7, 3, cit., p. 98, segons Marta Cristiani i Michela Pereira, «Note di commento», cit., p. 1168, n. 61.

⁴¹⁶ *LDO*, I, 4, p. 136-264.

⁴¹⁷ *LDO*, II, 1, p. 265-344.

⁴¹⁸ Vegeu l'anàlisi del mètode d'exploració de la *Physica* en els subapartats 1.1.2 i 1.1.3 del tercer capítol.

⁴¹⁹ Tullio Gregory, «L'idea di natura nella filosofia medievale», cit., p. 49.

⁴²⁰ *LDO*, I, 2, XIII, p. 72, l. 3-7: «La Terra mostra que es troba en el centre dels altres elements per tal que la temperin entre tots. D'aquesta manera, sostinguda per igual aquí i allí pels elements, i unida a ells, rep contínuament la verdor i la força que li aporten per a la seva sustentació».

Podríem definir la «verdor» com una energia, una clorofil·la, feta a partir de la unió de la força ígnia, la humitat que emana de la Terra i l'aire que fecunda els camps. D'ella no només participen els vegetals, sinó també les criatures, i és l'encarregada del creixement de la vida biològica en el món terrestre, però també, indirectament, en tot l'univers, ja que segons Hildegarda existeix una connexió molt potent entre els àmbits terrestre i celeste. A la quarta visió de la primera part del *LDO* explica, en particular, de quina manera els components celestes tenen una influència en els fenòmens terrestres. Ho mostra, per exemple, en el següent passatge, que tracta sobre la influència del foc brillant i del foc negre sobre les criatures terrestres i els cultius:

*Vidi quoque quod superior ignis firmamenti interdum conmotus quasdam squamas uelut fauillas ex se in terram emittebat, quæ stigmata et ulcera hominibus et animalibus et fructibus terræ inferebant. Vidi etiam quod de nigro igne quedam nebula aliquando ad terras descendens uiriditatem terræ arefaciebat et humiditatem agrorum exsiccabat; sed purus ether et squamis istis et nebulæ huic resistebat, ne supra modum predictis creaturis plagas inferrent.*⁴²¹

A continuació, l'autora narra els efectes de cada una de les zones còsmiques. L'èter pur oposava una resistència a les escames precedents del foc brillant per tal d'evitar plagues sobre la terra. Des del cercle de l'aire fort, blanc i brillant sorgia un núvol que planava sobre la Terra i que, en ocasions, suscitava una pestilència (*magna pestilentia*) que era nociva tant per als humans com per a les bèsties, i els provocava diverses malalties, fins i tot mortals. Per la seva banda, l'aire aquós s'oposava amb els seus efectes al cercle anterior, i el regulava per tal que els danys que causava no fossin excessius.⁴²² Finalment, des de l'aire tènue emanava «un humor», la humitat, que «tot bullint sobre la terra, despertava la seva verdor i feia germinar els fruits» i que, al mateix temps, «produïa uns núvols que sostenien les coses superiors i les enfortien».⁴²³ Més endavant Hildegarda tracta sobre les estacions de l'any, una temàtica on també es

⁴²¹ *LDO*, I, 4, I, p. 137, l. 4-10: «Vaig veure que el foc superior del firmament, que s'agitava de tant en tant, enviava cap a la terra escames amb forma d'espurnes, que provocaven estigmes i llagues als humans i als animals, i també als fruits de la terra. I vaig veure també que des del foc negre descendia un núvol que es dirigia cap a les diverses zones de la terra, marcava el verdor i dessecava la humitat dels camps».

⁴²² *LDO*, I, 4, I, p. 137, l. 10-17.

⁴²³ *LDO*, I, 4, I, p. 137, l. 18-20, cito un fragment més extens: «Vidi quoque quod de tenui aere humor super terram ebulliens uiriditatem terræ suscitabat omnesque fructus germinando procedere faciebat». En un altre passatge Hildegarda parla sobre el cicle de l'aigua, una qüestió present tant a la *Physica* com al *LDO* i que he analitzat *supra*, p. 245.

posa en joc la connexió entre els àmbits celeste i terrestre,⁴²⁴ i que és l'escollida per a la representació de la miniatura que il·lustra aquesta visió [Làm. 36]. En ella descriu els fenòmens naturals més característics de cada mes de l'any i el posa en relació amb l'efecte que té en l'ésser humà, fonamentalment en la fisiologia. El punt d'aquesta concepció és que «de la mateixa manera que Déu va marcar el signe de totes les criatures en l'ésser humà, també va ordenar en vistes a ell les estacions de l'any».⁴²⁵ La criatura humana és, per tant, un sistema complet que interacciona amb la natura.

La segona part de l'obra l'ocupa una extensa visió al·legòrica de les cinc zones de la Terra. Es tracta d'una visió complexa que conté nombrosos aspectes que serien motiu d'anàlisi,⁴²⁶ si bé m'haig de cenyir necessàriament a esbossar les característiques d'aquestes cinc parts, que s'il·lustren a la miniatura corresponent [Làm. 37]. Segons l'autora la Terra es divideix en una regió central i quatre de perifèriques que ocupen les parts oriental, occidental, austral i septentrional, de manera que és manté en equilibri. A més a més, afirma que la Terra és necessàriament esfèrica (*rotunda* l'anomena aquí, *globus* en visions anteriors) i argumenta que «si fos angular i no rodona, els seus angles li provocarien manca i desigualtat de pes».⁴²⁷ Segons relata, les quatre regions perifèriques de la Terra tenen la mateixa extensió i, en particular, les situades al sud i al nord contenen al seu torn divisions internes. Les compara amb els cinc sentits en l'ésser humà i sosté que cada zona aporta quelcom a la resta: la part oriental (anàloga a la vista) aporta *sucus* i *uiriditas* a la zona situada al bell mig, des de la part occidental (com l'oïda) emana una *humiditas* que pot ser beneficiosa o nociva, la part austral (olfacte) aporta l'escalfor, la part septentrional (gust) introdueix el fred a la part central, i aquesta darrera part (tacte) agafa solidesa i es regula per mitjà de les altres.⁴²⁸ Finalment, tot seguint una llarga tradició, Hildegarda assenyala les zones habitables i inhabitables,⁴²⁹ i la segona part de l'obra finalitza amb l'exegesi del Gènesi.⁴³⁰

⁴²⁴ Hildegarda aborda la qüestió de les estacions de l'any a *LDO*, I, 4, xcvi-xcvii, p. 232-242; més endavant trobem el comentari a l'Evangeli segons Joan: *LDO*, I, 4, cv, p. 248-264.

⁴²⁵ *LDO*, I, 4, xcvi, p. 232, l. 1-2: «Sed et sicut creaturas Deus in homine signavit, sic etiam tempora anni in illo ordinavit».

⁴²⁶ Newman, per exemple, analitza en aquesta visió l'emergència de la idea del «purgatori» a l'edat mitjana. Barbara Newman, «Hildegard of Bingen and the "Birth of Purgatory"», cit., p. 90-97.

⁴²⁷ *LDO*, I, 4, ii, p. 267, l. 13-15: «si terra angularis et non rotunda esset, anguli ipsius defectum et inequalitatem ponderositas ei inferrent».

⁴²⁸ *LDO*, I, 4, iii, p. 267-268, l. 1-25.

⁴²⁹ D'aquesta idea participa, per exemple, Herrada, com veiem a la p. 137 i en el diagrama [Làm. 10], on es mostra l'estructura bàsica sobre la qual Hildegarda basteix el contingut al·legòric de la visió.

⁴³⁰ *LDO*, I, 4, xvii-xlix, p. 285-352.

3.3. L'èsser humà, centre de la creació i de l'univers

L'antropologia és un altre dels grans temes del pensament d'Hildegarda de Bingen i es podria abordar des de molts punts de vista en un estudi monogràfic anàleg al que he dedicat a la cosmologia en el present treball. La carn, el cos, la diferència sexual i la medicina; l'ànima, l'espiritualitat i la salvació; la racionalitat i l'epistemologia, la voluntat i la moralitat; la mundanitat, la comunitat i la història de la cristiandat són tan sols alguns dels temes que caldria tractar. A més a més, l'anàlisi sistemàtica s'hauria d'inscriure en unes coordenades temporals, ja que la concepció de l'èsser humà que mostra l'autora no és igual tot al llarg del corpus. En el present apartat em cenyiré a presentar una aproximació a la qüestió antropològica des del punt de vista de la relació de l'èsser humà i l'univers, ja que la cosmologia és pròpiament el meu objecte d'estudi. Per fer-ho, he escollit tres temes que interpretaré a partir d'una anàlisi del *LDO*.

En el primer subapartat, tractaré sobre la concepció hildegardiana de l'èsser humà com a centre de la creació i, alhora, de l'univers. D'una banda, aquest punt central és un lloc privilegiat, ja que la criatura humana és la màxima creació de la divinitat i tot el que l'envolta es troba al seu servei. D'altra banda, aquest indret representa també una «cruïlla», un lloc des del qual cal que posi en joc les seves facultats i capacitats de tot tipus i, sobretot, la seva llibertat. Per a Hildegarda, la llibertat està estretament vinculada a l'ús de la racionalitat, que és la capacitat rectora de l'èsser humà, i també a la voluntat. I, tot fent camí cap a la salvació, cal que els humans s'esforcin per facilitar que la seva racionalitat i voluntat esdevinguin un reflex de la *rationalitas increata* i de la *uoluntas dei*. Les seves eleccions i accions en l'àmbit de la mundanitat compten també amb factors externs, ja que l'èsser humà és en contacte amb la natura i amb la societat. Dedicaré els dos últims subapartats a cadascun d'aquests altres aspectes. Concretament, en el segon analitzaré la relació entre macrocosmos i microcosmos a la primera part del *LDO*, tot incidint en la temàtica de les influències, la qüestió de la medicina i el nou concepte de *symphonia* que Hildegarda reelabora en l'obra. I en el tercer abordaré el tema de la història de la cristiandat i els estadis de la matèria, des de la perspectiva del discurs escatològic que s'exposa a la darrera visió del *LDO*. Allí reapareix la figura de *caritas* i Hildegarda contempla la roda eterna per mitjà de la qual la multiplicitat del món temporal es subsumida en la unitat eterna de la divinitat. Com apuntaré breument en cada subapartat, la concepció antropològica del *LDO* té alguns paral·lelismes amb el plantejament del *Timaeus*, com ara l'analogia entre macrocosmos i microcosmos, així com el rerefons polític del discurs cosmològic, si bé no ho podré abordar a fons aquí.

3.3.1. *Homo quasi in biuio est.*⁴³¹ Sentits, voluntat, *rationalitas creata*

Seria molt interessant poder traçar un recorregut per la concepció de l'ésser humà que Hildegarda presenta en el seu corpus tot partint de la concepció que exposa en el *Sciuias*, on el tema de la salvació de l'ànima humana és l'eix principal. Tanmateix, és necessari que centrem l'anàlisi en el *LDO*, no sense abans fer, però, una breu incursió comparativa. Val a dir que en l'anàlisi del *Sciuias* no he tractat sobre la concepció de l'ésser humà, sinó únicament sobre la correspondència entre els estadis de la matèria i la història de la salvació. I ha estat així perquè, al meu entendre, la gran diferència respecte del *Sciuias* és que en el *LDO* Hildegarda mostra una gran connexió entre l'ésser humà i els fenòmens naturals, i és aquí on apareix pròpiament la figura del microcosmos.⁴³² L'anàlisi interpretativa que desenvoluparé a les pàgines següents tractarà, concretament, sobre la ubicació simbòlica de l'ésser humà en l'univers, sobre els sentits corporals com a guies en el pla físic (en analogia amb les virtuts en el pla espiritual) i, finalment, sobre la voluntat i la racionalitat com a expressions de l'activitat de l'ànima.

A les visions de la primera part del *LDO* apareix, al bell mig de la roda còsmica, una forma humana (*imago hominis*), que podem interpretar com una abstracció del gènere humà representat com un Adam-microcosmos en el qual ressona la figura de Crist, model de tots els cristians.⁴³³ Segons Hildegarda, en la creació del cos d'Adam van participar els quatre elements i, quan Déu li va atorgar l'alè de vida, va rebre la força d'aquest aire a través de les venes, i la vida es va instal·lar en el seu cor. D'aquesta manera la figura humana es troba enmig dels elements com un mirall que reflecteix l'univers sencer, del qual rep la vitalitat física i la fortalesa interior. Així descriu la *uox de caelo* l'aparició de la figura humana, la seva postura i què significa:

In medio quoque rotę istius imago hominis apparebat, cuius uertex superius et plantę subterius ad prefatum circulum uelut fortis et albi lucidique aeris pertingebant. A dextro autem latere summitas digitorum dextrę manus eius, a sinistro quoque summitas

⁴³¹ *LDO*, I, 2, XIV, p. 73, l. 5: «L'ésser humà és quasi en una cruïlla».

⁴³² Malgrat que la caracterització del microcosmos és un aspecte innovador del *LDO* respecte dels escrits previs de l'autora, podem trobar en ells formulacions que hi tenen una afinitat, com ara la visió de l'ésser humà del *Sciuias* (I, 4, p. 159-171) i la visió còsmica de Déu del *LVM* (I, p. 10, l. 4-12), que he analitzat en el subpartat 2.1.3 del tercer capítol. La temàtica de la llibertat humana es podria resseguir també a través del seu corpus, ja que el tema de les virtuts, per exemple, hi està estretament relacionat. O, també, el tema del lliure arbitri, que posa en relació amb la figura d'Adam i les seves eleccions: *SQ*, 25, col. 1048d-1049a.

⁴³³ *LDO*, I, 2, I, p. 60, l. 40. Cal recordar la distinció entre *homo* i *uir* per tal de veure que la figura de la dona sembla quedar inclosa en la (suposada) neutralitat d'aquesta figura. És el microcosmos, segons afirma a *LDO*, I, 4, XVI, p. 147, l. 8: «Deus enim hominem secundum firmamentum plasmauit».

*digitorum sinistrę manus ad ipsum circulum hinc et hinc in rotunditate designatum porrecta erat, quoniam eadem imago brachia sua sic extenderat [...]; hoc designat, quod in structura mundi quasi in medio eius homo est, quia ceteris creaturis in illa degentibus potentior existit, statura quidem pusillus, sed uirtute animę magnus.*⁴³⁴

Hildegarda és molt precisa quan descriu la circumscripció de la figura humana en l'univers, ja que, com veurem, aquesta es troba connectada amb el sistema d'influències dels vents i els astres, per mitjà dels quals reforça o va en detriment de la seva salut física i espiritual. Així mateix, a banda de la relació harmònica amb l'entorn, feta de proporcions variables, la figura humana té en ella mateixa una harmonia intrínseca. Es tracta del motiu tradicional de l'*homo quadratus*, que caracteritza com segueix:

Et a uertice capitis hominis usque ad finem gutturis eius, et ab eodem fine gutturis usque ad umbilicum ipsius, et ab umbilico usque ad locum egestionis equalis mensura est, quemadmodum etiam a summitate firmamenti usque ad inferiorem partem nubium, et ut ab eadem inferiori parte nubium usque ad summitatem terrę, et ut ab eadem summitate terrę usque ad infimum finem ipsius equalis mensura existit.⁴³⁵

Dins de l'univers, l'hàbitat de l'ésser humà comprèn la Terra i l'atmosfera, motiu pel qual les seves extremitats únicament arriben fins a tocar la part interior del cercle d'aire fort, blanc i brillant –gairebé una descripció medieval de la capa d'ozó– tal com il·lustren tres de les miniatures [Làm. 31, 35 i 36]. En el passatge citat, però, el que es refereix és que existeix una proporció, a petita escala, en el cos humà que és anàloga a la que existeix, a gran escala, en l'univers. En conseqüència, com observem, en el *LDO*

⁴³⁴ *LDO*, I, 2, I, p. 60-61, l. 40-46; XV, p. 74, l. 7-10: «També, al bell mig d'aquesta roda va aparèixer una imatge humana, que tenia la coroneta en el punt més elevat i els peus en el punt més inferior, i que s'extenia fins a l'esmentat ceble com d'aire fort, blanc i brillant. Les puntes dels dits de la seva mà dreta, així com els de la seva mà esquerra, tocaven aquell cercle en cada costat de la circumferència, ja que la imatge tenia els braços estesos [...]; això significa que en l'estructura del món l'ésser humà és gairebé en el mig, atès que és més potent que les altres criatures que l'habiten i que, tot i ser menut en estatura, és gran per la virtut de l'ànima».

⁴³⁵ *LDO*, I, 4, LIII, p. 186, l. 1-7: «Existeix una mesura idèntica des de la coroneta del cap de l'ésser humà fins a la base de la gola, i des de la base de la gola fins al melic, i des del melic fins al lloc de l'evacuació, de la mateixa manera que existeix una mesura idèntica des de la part superior del firmament fins a la part inferior dels núvols, i des d'aquí fins a la circumferència de la Terra, així com des d'un extrem fins a l'altre de la Terra». La darrera part de la citació es refereix al diàmetre de la Terra i no al seu radi, com he indicat en relació amb un altre passatge: p. 406-407. Compareu amb el passatge sobre l'ànima mortal en Plató, *Timeu*, 69c-70a, p. 128. Sobre l'*homo quadratus* d'Hildegarda, vegeu Marie-Madeleine Davy, *Iniciación a la simbología románica. El siglo XII*, trad. Magdalena Pascual, Madrid: Akal, 1996, p. 145.

la progressiva geometrització de l'univers, així com dels seus components físics i dinàmics, es posa de manifest també en la concepció de l'ésser humà.

La posició central que ocupa l'ésser humà en l'univers representa simbòlicament una cruïlla (*biuio*), com deia: des d'allí pot cercar el camí de la llum cap a la salvació o, pel contrari, seguir el del mal. A més a més, Déu va ubicar en el món dues lluminàries, el Sol i la Lluna. I va col·locar els vents principals, que mostren el temor de Déu, els càstigs infernals, el judici diví i el patiment corporal.⁴³⁶ Però, d'altra banda, es van crear també els vents col·laterals, figuracions de les virtuts (la serp és prudència, l'ovella paciència, etc.) amb les quals la criatura humana reforça la seva actitud vital cap a la rectitud.⁴³⁷ En termes generals, segons el pla simbòlic descrit en el *LDO*, l'ordre universal és regit per les virtuts, forces morals que Déu posa a disposició de l'ésser humà i que són la instància espiritual amb la qual pot orientar-se en la cerca de l'harmonia originària.⁴³⁸ En el pla físic, sosté Hildegarda, aquesta funció la desenvolupen els cinc sentits.

L'autora afirma que l'ésser humà «domina la resta de la creació, perquè ha estat distingit amb els signes de l'omnipotència de Déu» i tot seguit afegeix que «aquests signes són els cinc sentits».⁴³⁹ Com en escrits anteriors, Hildegarda diferencia entre el «cos», digna creació divina, i la «carn», ús indigne del cos que en pot fer l'ésser humà. En conseqüència, els sentits corporals no són dolents en ells mateixos, sinó un do diví, ja que, si se'n fa un ús adequat, fortifiquen el cos de manera anàloga a com les virtuts enforteixen l'ànima. L'autora empra sovint la metàfora dels cinc sentits com un conjunt i a vegades en parla per separat. I, mentre que en narrar les seves experiències visionàries, distingeix entre els sentits exteriors i interiors, aquí parla més aviat d'uns sentits que connecten l'ésser humà exterior i interior.⁴⁴⁰ Amb l'expressió *interioris homo* es refereix, d'una banda, a les facultats, com quan parla de l'oïda i diu que «l'audició és l'inici de l'ànima racional»;⁴⁴¹ i de l'altra, a l'ànima, «mestressa del propi

⁴³⁶ *LDO*, I, 2, XVI, p. 74-75. En aquest passatge de l'obra Hildegarda vincula el vent que apareix amb cap de serp amb la prudència (en negatiu, amb ressonàncies edèniques), i a les cartes sobre el catarisme empra la serp per representar la figura de l'heretge, com indica Beverly Mayne Kienzle, «Crisis and Charismatic Authority in Hildegard of Bingen's Preaching against the Cathars», cit., p. 87.

⁴³⁷ *LDO*, I, 2, XXV, p. 86.

⁴³⁸ Per a la gènesi de la concepció de les virtuts, recordem, són rellevants el *Sciuias*, l'*OV* i el *LVM*.

⁴³⁹ *LDO*, I, 4, CII, p. 244, l. 3-5, cito el passatge corresponent: «homo [...] reliquę creature dominatur, quia signis omnipotentę Dei insignitus est. Signa uero hęc quinque sensus hominis sunt». L'estudi més detallat sobre els sentits en l'obra visionària d'Hildegarda és: María José Ortúzar, «Der Gebrauch der Sinne in den visionären Schriften Hildegards von Bingen», cit.

⁴⁴⁰ Sobre els sentits en el marc de l'experiència visionària vegeu el subapartat 1.1.2 del primer capítol.

⁴⁴¹ *LDO*, I, 4, XCVIII, p. 235, l. 132. «Auditus uero inicium rationalis animę est».

cos». ⁴⁴² En conseqüència, els sentits guien l'ésser humà pel món, si bé, cal que ells mateixos estiguin regits per instàncies més divines, és a dir, per l'ànima.

La concepció hildegardiana de l'ànima és un tema enormement ampli, fins i tot si ens centrem en el *LDO*. En tractar sobre la Trinitat reflectida a l'anàlisi interpretativa de la primera visió de l'obra, he apuntat alguna consideració, que voldria complementar amb les nocions de «voluntat» i «racionalitat», que ens donen la clau per entendre la llibertat segons Hildegarda. La concepció que mostra al *LDO* compta amb una base fisiològica important, ja que sosté, per exemple, que l'ànima humana és «ígnia» com la sang i «ventosa» com la respiració. ⁴⁴³ D'altra banda, per tal que les eleccions que l'ésser humà efectua a partir del seu judici el condueixin cap a la salvació, cal que les dues capacitats principals de la seva ànima, la volitiva i la racional, intentin esdevenir un reflex de la voluntat i la racionalitat divines. ⁴⁴⁴ Si l'ésser humà aconsegueix aquesta assimilació, les seves obres seran simples (*simplicitas* entesa com la puresa màxima), brillaran, i introduiran quelcom de diví en el món pequè obeeixen a la voluntat de Déu. Aquesta és la llibertat cap a on hem de tendir: cada judici i cada elecció compten en el camí que l'ésser humà traça des de la cruïlla que travessa el món fins a la salvació.

Algunes de les idees que Hildegarda elabora en el *LDO* apareixen en una secció avançada del *Timeu* que Calcidi no va traduir. Allí es tracta sobre la composició del cos humà i s'estableix una analogia entre el macrocosmos i el microcosmos. ⁴⁴⁵ En un passatge concret Plató compara la forma esfèrica de l'univers amb la rodonesa del cap de l'ésser humà, «la part més divina i la que governa tot el que hi ha en nosaltres». ⁴⁴⁶ Així mateix, dedica diversos passatges als sentits, fonamentalment a la vista i l'oïda: els ulls, afirma, estan fets «d'aquell foc que no té el poder de cremar, sinó que només aporta la llum suau pròpia de cada dia», ⁴⁴⁷ i l'oïda és un do que els déus han donat a l'ésser humà perquè copsi l'harmonia per mitjà de la intel·ligència. ⁴⁴⁸ Finalment, els conceptes de raó, voluntat i ànima humana es tracten a bastament en el *Timeu* original i en la seva versió llatina. Aquestes idees formen part d'una línia d'investigació oberta a noves aportacions, per on la recerca en aquest àmbit pot continuar avançant.

⁴⁴² *LDO*, I, 4, CIII, p. 246, l. 29: «magistra domus corporis sui».

⁴⁴³ *LDO*, I, 4, CIII, p. 245, l. 1-4.

⁴⁴⁴ Sobre la distinció de Fabio Chávez Alvarez entre *rationalitas increata* (divina) i *rationalitas creata* (humana) vegeu *supra*, p. 369.

⁴⁴⁵ Plató, *Timeu*, 44c-45b, p. 91-92.

⁴⁴⁶ Plató, *Timeu*, 44d, p. 91. També Calcidi, *Tim. Comm.*, CCXXXI i CCXXXIV, p. 245-247. Compareu-ho amb l'analogia entre la «roda giratòria del cervell» i el firmament: *LDO*, I, 4, XIII, p. 145-146, l. 19-36.

⁴⁴⁷ Plató, *Timeu*, 45b, p. 92. També parla del gust i l'olfacte: *Ibidem*, 65b-67a, p. 122-124.

⁴⁴⁸ Plató, *Timeu*, 47c-e, p. 95-96. Sobre els sons i els colors en parla a *Ibidem*, 67a-68d, p. 124-126.

3.3.2. La *symphonia* interactiva de l'univers i l'ésser humà

En el *LDO* la figura humana s'ubica simbòlicament al bell mig de l'univers, com hem vist, de manera que queda circumscrit a la zona de l'atmosfera amb cada una de les seves extremitats orientada cap als punts cardinals. El sistema d'influències i interaccions mútues que tenen lloc en l'univers omplen nombroses pàgines de les visions segona, tercera i quarta de la primera part de l'obra. Hildegarda ho exposa minuciosament, i les informacions que dóna es podrien analitzar de manera detallada per tal d'indicar possibles fonts de referència i posar de relleu les aportacions originals de l'autora. No puc desenvolupar aquí una anàlisi d'aquest tipus, però vull mostrar les idees que fonamenten l'estructura d'influxos que l'autora estableix entre macrocosmos i microcosmos. Com veurem tot seguit la base conceptual que suporta el sistema que presenta Hildegarda és formada per tres conjunts d'idees: medi aeri, humor, complexió; proporció, equilibri, harmonia; afinitat, subtilitat, utilitat.

Començaré l'exposició amb les nocions de medi aeri, humor i complexió, tot cartografiant algunes de les reflexions que aporta a les visions esmentades del *LDO*, que són la base textual de la medicina hildegardiana a partir de la qual es va elaborar posteriorment el *BHCC*.⁴⁴⁹ En un passatge del relat visionari, Hildegarda explica que l'ésser humà rep la influència dels components celestes a través de l'aire, un medi per mitjà del qual els humors que formen el cos humà absorbeixen les qualitats d'aquells:

*Deinde etiam uidi, quia per diuersam qualitatem uentorum et aeris, cum sibi in inuicem concurrunt, humores qui sunt in homine conmoti et inmutati qualitatem illorum suscipiunt. Vnicuique enim superiorum elementorum aer qualitati illius conueniens, per quem illud, scilicet elementum, ui uentorum ad circumuolutionem inPELLATUR, inest.*⁴⁵⁰

L'autora se centra, com veiem, en la manera com es produeix la influència celeste en la configuració dels quatre humors: sang, flegma (pituïta), bilis groga i bilis negra (atrabilis). L'aire de cadascun dels vents principals, ens diu, es correspon en qualitat amb un dels quatre elements primordials, de tal manera que, en bufar, el vent empeny l'element en qüestió i la seva qualitat «toca» l'ésser humà. Més endavant Hildegarda precisa de quina manera es duu a terme aquest procés en l'interior el cos humà:

⁴⁴⁹ Sobre la tradició manuscrita i els continguts del *BHCC*, vegeu l'apartat 1.2.1 del tercer capítol.

⁴⁵⁰ *LDO*, I, 3, I, p. 114-115, l. 23-28: «Després vaig veure també que, a través de la qualitat diversa dels vents i de l'aire, els humors corporals s'alteren i es transformen quan es toben amb ells, i assumeixen la seva qualitat».

[...] sicque hominem tangit; unde et humores, qui in ipso sunt, secundum qualitatem ipsius uenti et aeris, cum eiusdem qualitatis sunt, seu ad debilitatem seu ad fortitudinem sepius inmutantur.⁴⁵¹

Quan la qualitat en qüestió «toca» l'ésser humà, l'ànima nota els canvis d'aire i ho transmet al cos. Aleshores, sempre segons Hildegarda, si es produeix una determinada coincidència entre la qualitat del vent i l'humor, es pateix una alteració que condueix l'ésser humà o bé cap a la debilitat o bé cap a la fortalesa. Quan la barreja dels humors es veu descompensada, aquests transiten per diversos òrgans del cos; el fetge, els ronyons o el sistema nerviós són parts de l'organisme que poden veure's lesionades. En aquest punt faré un breu *excursus* per situar la reflexió de l'autora. D'acord amb la concepció de la fisiologia humana que es remunta a la tradició mèdica de l'antiguitat, l'ésser humà posseeix una barreja feta dels quatre humors en una determinada proporció.⁴⁵² Els humors tenen un paper fonamental en el cos humà, ja que són responsables de l'estat saludable quan es mantenen en equilibri, o bé desencadenen malalties quan es produeix un desequilibri causat pel predomini d'un humor. En molts textos d'aquesta tradició s'estableix una analogia entre quatre humors i els elements de l'univers, les edats de l'ésser humà i les estacions de l'any, entre d'altres. I, sobretot, es considera que una precisa combinació dels humors determina la personalitat humana, representada pels quatre temperaments: sanguini, flegmàtic, colèric i malenconiós. Tots els temperaments posseeixen característiques beneficioses i nocives, si bé el més temut és el malenconiós.⁴⁵³ Per tant, tornant a Hildegarda, cal observar que, d'una banda, la teoria dels influxos còsmics sobre els humors sembla que la condueix al terreny del determinisme fisiològic. Si bé, de l'altra, l'autora subratlla el paper de la llibertat i de la

⁴⁵¹ *LDO*, I, 3, I, p. 115, l. 36-38: «[...] aquest aire toca l'ésser humà; i per això, també els humors que hi ha en ell, segons la qualitat del vent i de l'aire en qüestió, quan són de la mateixa qualitat, són alterats més sovint cap a la debilitat o bé cap a la fortalesa».

⁴⁵² L'estudi de referència sobre aquesta qüestió i que recull les idees fonamentals de la teoria humoral des de l'antiguitat fins a la primera modernitat és: Raymond Klibansky, Erwin Panofsky i Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, Londres: Nelson, 1964; trad. cast.: *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, trad. María Luisa Balseiro, Madrid: Alianza, 2004 (1a ed. 1991). Sobre la malenconia en particular vegeu Rosa Rius Gatell, «De la melancolía y la inspiración», *Pasajes*, 8 (1987), p. 23-39, així com el catàleg de la magnífica exposició realitzada a París i a Berlín entre el 2005 i el 2006: *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, dir. Jean Clair, París: Réunion des musées nationaux - Gallimard, 2005.

⁴⁵³ La literatura mèdica considerava que el malenconiós era el temperament més nociu per a l'ésser humà. Hildegarda concep la malenconia com una «tristesia» que comporta una «incapacitat de discerniment» i que es troba en l'origen de l'estirp d'Adam. *LDO*, I, 3, I, p. 118-119, l. 154-156: «[...] melancoliam quoque in ipso tangunt; ita ut ille hoc modo conturbetur tristisque sine discretione efficiatur».

responsabilitat que l'èsser humà té en la «cruïlla» còsmica en la qual es troba, emmarcat en un univers on tot és connectat i on tot fa possible l'harmonia. Caldrà, per tant, matisar l'aparent determinisme fisiològic de l'autora amb altres consideracions.

Un cop exposat el procés bàsic que regeix els influxos celestes segons Hildegarda, reflexionaré sobre el darrer grup conceptual, format per les idees d'afinitat, subtilitat, utilitat, que ha aparegut indirectament a l'anàlisi realitzada. En el comentari a la tercera visió del *LDO*, la *uox de caelo* revela el missatge essencial de la mateixa: «“Tota criatura que Déu ha fet, tant superior com inferior, està unida a l'èsser humà per tal que li sigui d'utilitat”».⁴⁵⁴ Aquesta manera d'entendre l'*utilitas* connecta amb la *Physica* i amb el mètode medicinal que l'autora promou: analitzar cada component de la natura per tal d'extreure la seva subtilitat i trobar en ella quina utilitat benèfica pot tenir, ja sigui per mantenir la salut, ja sigui per evitar el dany i la malaltia. La facultat racional de l'èsser humà obre, juntament amb la voluntat, un marge d'acció en el qual és possible parlar de llibertat. Això es posa especialment de manifest en l'ús medicinal que podem extreure dels influxos procedents dels cels, suggereix. Així mateix, no només es poden emprar en benefici propi en el pla corporal, sinó també espiritual, ja que els vents, per exemple, representats en forma de diversos caps d'animals són dotats d'unes qualitats determinades, beneficioses o nocives, que l'èsser humà pot adquirir. Tot al llarg de la tercera visió del *LDO* trobem nombrosos exemples d'aquest tipus.

Finalment, abans de valorar si existeixen paral·lelismes amb el *Timaeus*, voldria apuntar una reflexió sobre la concepció del medi aeri en el *LDO*. Sorprenentment, malgrat que Hildegarda concedeix a l'element aeri una importància cabdal, tant en la constitució del cosmos com en la interacció amb l'èsser humà, descriu un univers fonamentalment silenciós. En aquest sentit és ben diferent dels escrits previs, com ara el *Sciuias*, on presenta un univers eminentment sonor: els elements xoquen entre si tot provocant moviments sísmics, a la pell de tenebres el foc crepita i hi ha tempestes de pedres i llamps... També és un cosmos sonor el de l'*OV* i el *LVM*, en els quals les forces vives, representades sobretot en forma de virtuts, canten l'harmonia amb les seves veus. En contrast, en el *LDO* l'harmonia còsmica es realitza sobretot per mitjà de la proporció i l'equilibri de les parts que componen l'univers. S'ha convertit en una noció silenciosa, un exercici de l'intel·lecte, de manera que l'autora sembla que es proposa reflexionar aquí sobre una altra dimensió, l'aritmètica, de la *symphonia*.

⁴⁵⁴ *LDO*, I, 3, II, p. 119, l. 1-3: «“Omnes creaturas, quas Deus tam in superioribus quam in inferioribus fecit, utilitatis homini adiunxit”».

En relació amb les qüestions assenyalades en el present subapartat, considero que és precís fer menció de dues idees que trobem a la tradició platònica. D'una banda, la qüestió de la correspondència entre macrocosmos i microcosmos tractada a la darrera part del *Timeu* i que, tot i que no apareix a la versió llatina, sí que es refereix en el comentari de Calcidi. De l'altra, la tematització del concepte de *symphonia* que fa tant el *Timeu* grec, a propòsit de l'harmonització de l'ànima, com el comentari de Calcidi, en relació amb el tema de l'harmonia entesa des de la perspectiva aritmètico-musical.

Un aspecte de l'analogia entre macrocosmos i microcosmos recollit en el *Timeu* de Plató és el paral·lelisme entre l'esfericitat del firmament i la del cap de l'ésser humà. D'altra banda, a la darrera part del diàleg, Plató tracta sobre l'«ànima mortal», situada a la zona del pit per tal que estigui separada de l'ànima immortal, ubicada en el cap, a fi que no corrompi aquesta part divina que hi ha en l'ésser humà. Plató, quan parla sobre les parts de l'ànima mortal i, en particular, sobre els òrgans corporals (cor, pulmons, fetge, melsa...), refereix afeccions provocades per agents externs, si bé no es tracta d'influències celestes com les que refereix Hildegarda. Sí que hi ha un paral·lelisme, però, entre el tractament que l'autora fa de l'equilibri dels humors i la concepció platònica de l'origen de les malalties –tot i que el text no és a la versió llatina. Llegim:

Τετάρων γὰρ ὄντων γενῶν ἐξ ὧν συμπέπηγεν τὸ σῶμα, γῆς πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος, τούτων ἢ παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια καὶ τῆς χώρας μετάστασις ἐξ οἰκείας ἐπ' ἄλλοτριάν γιγνομένη.⁴⁵⁵

Per la seva banda, Calcidi aborda la qüestió des del punt de vista de les relacions aritmètiques i geomètriques que constitueixen el cos del món.⁴⁵⁶ I estableix una analogia entre les parts de l'ànima (sensitiva, volitiva i racional) i els tres nivells de vida que existeixen en el món.⁴⁵⁷ Finalment, alguns pensadors del segle XII van desenvolupar de manera notable l'analogia entre macrocosmos i microcosmos, com ara Bernat Silvestre a la *Cosmographia*, on la qüestió estructura l'obra. Seria molt interessat dur a terme un estudi comparatiu aprofundit entre el tractament del *LDO* i el d'altres escrits de l'època.

⁴⁵⁵ Plató, *Timeu*, 82a, trad. cat., p. 145: «Essent quatre els elements de què el nostre cos ha estat compost –la terra, el foc, l'aigua i l'aire–, es produeixen desordres i malalties quan hi ha un excés o una carència contra natura d'aquests elements, o quan es canvien de lloc»; vegeu el comentari al passatge de Calcidi, *Tim. Comm.*, CCII, p. 221-222. Plató fa moltes altres consideracions sobre l'equilibri i el desequilibri dels humors, sobre la salut i la malaltia, etc.: *Ibidem*, 81e-86a, p. 145-150. També parla de les malalties i de la medicina de l'ànima: *Ibidem*, 86b-90d, p. 151-157, on parla de la cura conjunta del cos i l'ànima.

⁴⁵⁶ Calcidi, *Tim. Comm.*, VI-XXII, p. 59-73.

⁴⁵⁷ Calcidi, *Tim. Comm.*, CCXXIX-CCXXXIII, p. 244-247.

En segon lloc, tractaré sobre la noció de *symphonia*. El terme grec *symphōnía* apareix en el *Timeu*, si bé no es troba en el *Timaeus* perquè es troba a la part no traduïda del diàleg. Plató en fa menció quan parla sobre el vincle entre l'oïda i l'harmonia, i l'entén com l'activitat que l'ànima humana duu a terme en el seu interior quan la intel·ligència connecta amb l'harmonia celeste per mitjà de l'oïda:

ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγонуῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῆ ἰσύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται.⁴⁵⁸

Com veiem, la *symphonia* no refereix aquí una operació que té lloc en l'àmbit còsmic, sinó en l'interior de l'ésser humà. Per tant, aquesta idea del *Timeu* es pot posar en relació amb la concepció segons la qual «l'ànima és simfònica», que Hildegarda exposa a la carta als prelats de Magúncia.⁴⁵⁹ D'altra banda, en el comentari de Calcidi el terme *symphonia* apareix en diverses ocasions, sobretot a les seccions dedicades a qüestions matemàtico-musicals: «De la modulació, és a dir, de l'harmonia»⁴⁶⁰ i «Dels nombres».⁴⁶¹ La primera definició que en dóna és la següent: «l'acord que resulta de la contemperació dels sons ascendents i descendents, combinats segons un criteri harmònic variable, es defineix com a consonància», és a dir, com a *symphonia*.⁴⁶² Aquesta secció conté una exposició extensa amb la qual Calcidi arriba a demostrar que «existeix una correspondència harmònica entre els acords musicals i els acords numèrics».⁴⁶³ Una constatació que, independentment de les connotacions precises que té en el pensament de l'autor, transmet una concepció general essencialment racional i aritmètica de l'harmonia. La coincidència lèxica no és el més rellevant, ja que el terme *symphonia* no és específic i, a més a més, Calcidi no l'aplica directament al cosmos. Tanmateix, ho podem connectar amb el plantejament del *LDO* en tant que la nova idea que Hildegarda introdueix allí de la *symphonia* còsmica com a proporció presenta una caracterització de tipus aritmètica i geomètrica que l'aproxima la tradició platònica.

⁴⁵⁸ Plató, *Timeu*, 47d, trad. cat., p. 96: «Ella [l'oïda] és un aliat que ens és donat per les Muses per tal que, en la interna revolució discordant que es produeix en l'ànima, aquesta pugui restablir l'ordre i la simfonia amb ella mateixa».

⁴⁵⁹ Vegeu el context de la citació *supra*, p. 305, n. 306.

⁴⁶⁰ Calcidi, *Tim. Comm.*, XL-XLV, p. 89-94: «De modulatione siue harmonia».

⁴⁶¹ Calcidi, *Tim. Comm.*, XLVI-LV, p. 95-103: «De numeris».

⁴⁶² Calcidi, *Tim. Comm.*, XLIV, p. 93, l. 1-4: «quotiens leniores et tardiores pulsus erunt, et accentus quidem existunt ex nimio incitatoque pulsu, succentus uero leni et tardiore, ex accentibus porro et succentibus uariata ratione musicae cantilena symphonia dicitur».

⁴⁶³ Calcidi, *Tim. Comm.*, XLVI, p. 95, l. 1-2: «Ita symphonia musicae symphoniae numerorum concinere inuenitur».

3.3.3. L'*ignea uis* i la fi dels temps: la quadratura del cercle⁴⁶⁴

En aquest darrer subapartat del capítol dedicat a l'anàlisi interpretativa del *LDO* em proposo analitzar, de manera necessàriament sintètica, el rerefons polític-social i, sobretot, escatològic de la concepció cosmològica que s'hi exposa. Hildegarda participa en una llarga tradició de pensament, segons la qual l'*ordo naturae* i l'*ordo socialis* s'emmirallen. Caldrà matissar la concepció concreta de l'autora al respecte –que té en la qüestió escatològica una característica destacada–, però, en termes generals, el fet que articuli les cinc visions de la tercera part de l'obra al voltant de la imatge d'una ciutat, la situa en aquella tradició de pensament polític-social en la qual trobem autors com ara Plató, Ciceró i Agustí d'Hipona. Segons Hildegarda existeix una connexió entre totes les dimensions de la realitat, un vincle que es mostra també en l'ordre del discurs. Així, l'estructura del *LDO* és ben clara: té com a punt de partida Déu i a continuació tracta de l'univers creat (primera part de l'obra), després descriu la Terra (segona part) i finalment se centra en la ciutat, la història de la cristiandat i la fi dels temps (tercera).

Com deia en el primer capítol del treball, Hildegarda indica al pròleg de les tres obres de visions el moment històric en què estan escrites. En particular, recordem, en el del *LDO* assenyalava que la *uox de caelo* se li va manifestar l'any 1163, quan «la pressió sobre la seu apostòlica sota Frederic, emperador de l'autoritat romana, encara no s'aquietava».⁴⁶⁵ Seria simplificar molt si ens limitéssim a establir una mera identificació entre els poders seculars principals a la Terra (el papat i l'imperi) i les forces creatives i destructives en l'univers. Segurament al *Sciuias* una associació d'aquest tipus funciona, però en el *LDO* els components còsmics que té en compte es multipliquen i la seva interacció esdevé més complexa. Analitzaré aquí la darrera visió de l'obra, on considero que l'autora expressa el missatge essencial que vol transmetre sobre la vida mundana. En aquesta visió apareix, entre d'altres components i figures, una ciutat simbòlica de ressonàncies agustinianes que constitueix el fil conductor de cinc visions sobre «l'obra estable i ferma de la predestinació divina».⁴⁶⁶ Aquesta ciutat és un *instrumentum*, terme amb què Hildegarda designa l'univers al *Sciuias*, però en comptes de rodó és quadrat:

Et iterum uidi quasi cuiusdam magnę ciuitatis instrumentum quadratum, uelut quodam splendore et quibusdam tenebris quasi muro hinc et hinc circumdatum, ac etiam

⁴⁶⁴ Prenc l'expressió de Kent Kraft, «The Eye Sees More Than the Heart Knows», cit., p. 269.

⁴⁶⁵ Vegeu la citació completa *supra*, p. 79, n. 157.

⁴⁶⁶ *LDO*, III, 1, II, p. 346, l. 6-7: «diuinę predestinationis opus stabile et firmum». Sobre les visions de la ciutat del *LDO*, vegeu Peter Dronke, «As cidades simbólicas», cit., p. 29-42.

*quemadmodum quibusdam montibus et imaginibus exornatum. Vidi quoque in medio orientalis plagæ eius quasi montem magnum et excelsum duri albique lapidis, sicut eius de quo ignis eicitur formam habentem.*⁴⁶⁷

La imatge de la ciutat és, però, únicament el context de la qüestió que realment m'interessa analitzar aquí: el missatge teològic, espiritual i moral que Hildegarda transmet per mitjà del relat escatològic. A la tercera part de l'obra la personificació de la Caritat apareix en dues ocasions: a la visió de la font amb les tres donzelles⁴⁶⁸ i a l'última visió del llibre –la que analitzaré aquí–, on la Caritat es mostra en un context apocalíptic.⁴⁶⁹ Com hem vist, Hildegarda concep la Caritat com una força moral (*uirtus*) i també com una força còsmica (*uis*), i considera que desenvolupa una funció mediatora entre realitats radicalment diferents: el pla diví, el còsmic i l'humà. En particular, a la visió final del *LDO* la figura de la Caritat s'inscriu en la «roda de l'eternitat» descrita a l'inici del llibre⁴⁷⁰ i, segons afirma, «mostra a Déu, que és mancat d'inici i de fi».⁴⁷¹ La Caritat i la composició al·legòrica d'aquesta roda són els principals temes de la visió, que il·lustra la miniatura corresponent amb tot luxe de detalls [Làm. 38].⁴⁷² La il·lustració és útil sobretot per visualitzar les divisions de la roda de la Caritat, si bé el que Hildegarda mostra com un artefacte dinàmic que es transforma en el transcurs de la visió, a la miniatura es plasma de manera estàtica, fixat en el darrer estadi que descriu.

Deixaré de banda els altres components que apareixen a la visió i em centraré en aquest aspecte, que Hildegarda relata en tres temps: el primer estat de la roda, la figura de la caritat i l'estat final de la roda. En el primer temps, descriu la roda que se li va aparèixer, el seu moviment i les primeres divisions que va aparèixer en ella:

quasi rotam miræ amplitudinis similitudinem candidæ nubis habentem et ad orientem uersam uidi; quam in medio in transuersum, scilicet a sinistro latere usque ad dextrum latus suum, linea obscuri coloris uelut halitus hominis est distinguebat; ita ut etiam

⁴⁶⁷ *LDO*, III, 1, I, p. 345, l. 1-7: «I de nou vaig veure com un instrument quadrat que semblava una gran ciutat, circumdada per totes les seves parts, com amb un mur, de gran resplendor i tenebres, i adornada amb muntanyes i imatges. Vaig veure com en el mig de la regió oriental com una muntanya gran i alta, feta de pedra dura i blanca, semblant a la pedra que escup foc».

⁴⁶⁸ Vegeu l'anàlisi d'aquesta visió *supra*, p. 359-367.

⁴⁶⁹ *LDO*, III, 5.

⁴⁷⁰ *LDO*, I, 1, XIII, p. 56, l. 1.

⁴⁷¹ *LDO*, III, 5, II, p. 407, l. 22-23: «Deum inicio et fine carentem [...] ostendit».

⁴⁷² Tanmateix, com es pot observar, els esquemes que he elaborat a partir de la descripció de la visió [Làm. 39 i 40] presenten una divergència fonamental relativa a la manera d'interpretar el passatge *LDO*, III, 5, I, p. 406, l. 30-36, citat *infra*, p. 451, n. 485.

*eiusdem rotę in medietatem quę super eandem lineam erat, alia linea quemadmodum aurora rutilans [...]. Superior autem pars medietatis eiusdem rotę a sinistro latere usque ad medietatem sui quasi uiridem colorem emittebat, et a dextro latere usque ad medietatem sui uelut rubens color fulgebat [...]. Medietas uero eiusdem rotę quę sub predicta linea in tranuersum ducta erat, colorem pallidum quadam nigredine intermixtum demonstrabat.*⁴⁷³

Del fragment citat cal destacar que Hildegarda sintetitza la història de la creació per mitjà d'una representació fonamentalment geomètrica. En el comentari a la visió revela el significat de cadascuna de les divisions, tal com recull l'esquema corresponent [Làm. 39]. La circumferència de la roda efectua una rotació constant vers l'orient, tot sobrepassant les realitats caduques ubicades simbòlicament a occident, i l'espai interior d'aquest cercle queda dividit per diverses línies. Segons Hildegarda, el cercle representa l'eternitat i la línia transversal que conté ulteriors divisions mostra la temporalitat. És a dir, la temporalitat és el diàmetre del cercle de l'eternitat, una imatge que plasma la proporció desproporcionada que existeix entre les realitats temporals i les eternes.⁴⁷⁴ La línia següent, perpendicular respecte del diàmetre, traça el radi vertical de la circumferència i representa l'ordre diví que descendeix des de l'eternitat (el cercle) cap al món caduc (el diàmetre).⁴⁷⁵ D'altra banda, Hildegarda no només atorga un significat a cada una de les línies, sinó també als colors que omplen les tres seccions de la roda. La part esquerra de la meitat superior del cercle es divideix, al seu torn, en una part de tonalitat verdosa i una altra de vermellova, que simbolitzen el «verdor» i la «vida» respectivament. D'altra banda, la meitat inferior de la roda és semblant a l'ocre (un color pàl·lid ennegrit), tonalitat amb què visualitza l'àmbit de la mundanitat i de les realitats moridores.⁴⁷⁶ Pel que fa al significat d'aquesta imatge com un tot –referida a la primera part de la descripció analitzada– Hildegarda evoca l'inici del *LDO* i parla de la unitat de Déu i de la multiplicitat característica de l'univers que va crear. A la darrera visió descriu la transició inversa, de la multiplicitat cap a la unitat, i ho fa així:

⁴⁷³ *LDO*, III, 5, I, p. 405, l. 5-16: «Vaig veure una mena de roda d'amplitud admirable, que era similar a un núvol blanc que girava cap a orient; una línia de color obscur com l'alè humà la dividia transversalment, d'esquerra a dreta; una altra línia, com l'aurora rutilant, descendia des de la part superior de la roda fins a la meitat de la línia [...]. La part superior de la meitat d'aquesta roda emetia un color verdós a la part esquerra fins a la seva meitat, i resplendia amb un color vermellós a la part dreta fins a la seva meitat [...]. La meitat d'aquesta roda, que havia estat traçada de costat a costat sota la línia, mostrava un color pàl·lid barrejat amb una certa negror».

⁴⁷⁴ *LDO*, III, 5, II, p. 407, l. 19-28.

⁴⁷⁵ *LDO*, III, 5, II, p. 407, l. 28-36.

⁴⁷⁶ *LDO*, III, 5, II, p. 407, l. 37-50.

Nam Deus unus est et huic unitati nichil se conferre potest; sed ipse presciuit quia quoddam opus, quod facturus erat, similitudinem huius unitatis sibi usurpare temptaret. Vnde et illi obstaculum repercussionis opposuit, quoniam ipse illa unitas est, quæ nullum sibi similem habet: alioquin unitas nominari non posset. [...] Sed quamuis Deus unus sit, in ui tamen cordis sui opus quoddam presciuit, quod magnifice multiplicauit; ipseque Deus ille uiuens ignis est, per quem animę spirant; et ante initium fuit et etiam initium et tempus temporum existit. Hęc omnia presens uisio manifestat.⁴⁷⁷

En el passatge citat s'exposen dues idees fonamentals que mostren una línia de continuïtat respecte del plantejament dels estadis de la matèria del *Sciuias*: en primer lloc, el paper de l'acció de l'element igni i, en segon lloc, la concepció de la transició unitat-multiplicitat-unitat en el pla material, i eternitat-temporalitat-eternitat en el pla temporal. D'altra banda, cal assenyalar també la ruptura conceptual que posa en joc la figura de *caritas*, ja que té en l'esdeveniment de la fi dels temps una funció anàloga a la que desenvolupa en el moment de la creació. És a dir, a diferència del *Sciuias*, en el *LDO* el pas de l'eternitat a la temporalitat i de la temporalitat a l'eternitat no es descriu com una acció que Déu executa a través de l'activitat dinàmica dels elements, sinó que Déu duu a terme aquesta transició per mitjà de *caritas*, altrament dita *igneis uis*, un principi de vida eterna que forma part de la substància de la divinitat i que s'encarrega de vivificar i ordenar el món, i de mantenir la vida de tot el que existeix en ell.

La segona part de la descripció visionària tracta precisament de la personificació de la Caritat. Circumscribida en l'interior de la roda de l'eternitat, aquesta figura es mostra assegurada en el diàmetre del cercle, que separa les parts superior i inferior de la roda. Hildegarda la caracteritza de nou com una figura femenina, el rostre de la qual, ens diu, brillava com el Sol. Vestia una túnica fulgent com la porpra i duia un collaret d'or adornat amb pedres precioses. Calçava unes sabates resplendents, i mirava cap a una tauleta diàfana (*quasi tabula ut cristallus*) que sostenia amb les mans.⁴⁷⁸ Aquesta tauleta simbolitzava la presciència divina, afirma, i en ella es podien llegir aquestes paraules:

⁴⁷⁷ *LDO*, III, 5, II, p. 406-407, l. 5-18: «Déu és u i res no es pot comparar amb la seva unitat; però Ell va conèixer prèviament que l'obra que faria seria usurpada en la seva semblança. Per això li va oposar l'obstacle del reflex, ja que Ell és la unitat i no existeix res similar a ell: si no fos així, no se'l podria denominar unitat. [...] Però encara que Déu sigui u, va tenir present la força de la seva obra, que va multiplicar magníficament. Déu és el foc vivent pel qual respiren les ànimes; va existir abans de l'inici; és l'inici, i és el temps dels temps. Això és el que manifesta aquesta visió».

⁴⁷⁸ *LDO*, III, 5, I, p. 405-406, l. 17-29.

«res que tingui inici pot aprehendre la divinitat, que és mancada d'inici».⁴⁷⁹ Aquesta frase recorda la incommensurabilitat entre la *praescientia* divina i la *scientia* humana⁴⁸⁰ i es fa ressò, també, de la idea segons la qual «només un globus complet i giratori» podria imitar la forma completa del món en totes les seves parts.⁴⁸¹ Més endavant, Hildegarda associa la presciència amb la mateixa Caritat: «la presciència de Déu es mostra en la mirada de la caritat, perquè la caritat i la presciència de Déu conflueixen en una única cosa».⁴⁸² I, així mateix, la Caritat està connectada amb la voluntat divina: «la caritat és unida a la voluntat de Déu; ja que la caritat compleix la voluntat de Déu».⁴⁸³ Així, l'origen del moviment en l'univers, i també la fi del mateix, es troba en el moviment de la voluntat divina, és a dir, en el de la Caritat. Escriu Hildegarda:

quia cum caritas Dei prescientiam ipsius intuebatur, in qua omnia quę in creaturis futura erant apparuerunt [...], uoluntas Dei, ad quam caritas quasi quiescendo coniuncta est, ad formationem creaturarum se mouit; et sic celum et terra ceteręque creature quę in eis sunt per iussionem Dei surrexerunt.⁴⁸⁴

El moviment de la voluntat divina que va donar pas a la creació és el tema que desenvolupa a la tercera part de la descripció de la visió. En ella, Hildegarda exposa el procés de transformació al·legòrica de la roda des del primer estat cap al darrer:

*Vnde et linea in qua sedebat mouebatur; et mox ubi eadem linea predictę rotę in sinistra eius parte coniuncta uidebatur, exterior pars ipsius rotę per breue spacium aliquantum aquosa, et deinde aliquantum ultra medietatem medietatis eiusdem rotę [...], et postmodum pura et lucida, et tandem uelut turbida et procellosa tempestas efficiebatur.*⁴⁸⁵

⁴⁷⁹ LDO, III, 5, I, p. 406, l. 26-29. Cito un fragment més llarg: «diuinitas, quę inicio caret, magnam claritatem habet; sed unumquodque quod initium habet ambiguum in terroribus est nec secreta Dei in plena scientia capere potest».

⁴⁸⁰ Sobre aquesta qüestió vegeu *supra*, p. 315-317.

⁴⁸¹ LDO, I, 2, III, p. 409, l. 6-11, vegeu la citació completa del passatge *infra*, p. 316, n. 9. La concepció màximament abstracte de la divinitat com un cercle, que presenta Hildegarda, ressona en el plantejament de Nicolau de Cusa. Aquest aspecte serà objecte d'un estudi ulterior.

⁴⁸² LDO, III, 5, IV, p. 410, l. 4-5: «quoniam coram caritatis intuitu prescientia Dei ostenditur, quia caritas et prescientia Dei ostenditur, quia caritas et prescientia Dei in unum consentiunt».

⁴⁸³ LDO, III, 5, III, p. 409, l. 5-6: «uoluntati Dei caritas quasi quiescendo coniuncta est; quoniam caritas omnem uoluntatem Dei adimplet».

⁴⁸⁴ LDO, III, 5, IV, p. 410, l. 13-18: «Quan la claredat de Déu va contemplar la seva presciència, en la qual es mostraven totes les coses que existiran entre les criatures [...], la voluntat de Déu, a la qual es va unir la caritat en repòs, es va moure, i així van sorgir per mandat de Déu el cel, la terra i les criatures».

⁴⁸⁵ LDO, III, 5, I, p. 406, l. 30-36: «I després la línia en la qual seia [la caritat] es va començar a moure; a continuació, en el punt on aquesta línia de la roda s'unia a la part esquerra, la part més perifèrica de la roda es tornava aquosa en un petit espai, i, tot seguit, una mica vermellova més enllà de la meitat de la

Com desvela en el comentari, cadascuna de les franges que apareixen a la part exterior i interior esquerra de la roda representen les etapes del món, com mostra la miniatura [Làm. 38] i l'esquema corresponent al darrer estat de la roda [Làm. 40], amb alguna diferència en la interpretació de la descripció de la visió. Les franges que descriu Hildegarda no són parts compartimentades, sinó que des d'una en sorgeix la següent com si es tractés d'un procés de transformació progressiu amb quatre moments importants que són decisius en la composició simbòlica d'un determinat període de la història de la salvació. La primera franja és aquosa i simbolitza el diluvi universal. Aquesta dóna lloc a segona franja, de color vermellós, que simbolitza la justícia i el temor al judici diví, i que indica el temps transcorregut des del diluvi fins a l'encarnació de Crist. El naixement de Jesús dóna pas a la tercera franja, que converteix el color de la franja anterior en un de pur i brillant.⁴⁸⁶ El comentari relatiu a aquest període és molt extens, ja que comprèn tota la història de la cristiandat fins a la fi dels temps, i conté nombrosos passatges exegètics.⁴⁸⁷ Finalment, la quarta franja es manifesta amb la forma d'una tempesta que assenyala el moment del judici final, marcat per les heretgies, els cismes dins de l'Església i la presència de l'Anticrist.⁴⁸⁸

En el *LDO* Hildegarda refereix la fi dels temps com una *plenitudo temporis*,⁴⁸⁹ expressió que recull la idea del trànsit de la temporalitat cap a l'eternitat. I, a diferència del *Sciuias*, no caracteritza l'eternitat, ja que forma part dels misteris divins. Al final d'aquesta visió, la darrera del *LDO*, trobem una última intervenció de la *uox de caelo*, on es refereix de nou a la *paupercula feminea forma* que ha escrit aquest llibre. Aquella «veu» assenyala que l'autora contempla espiritualment alguns misteris divins «a través de la caverna de l'ànima racional»,⁴⁹⁰ i amonesta els qui pretenguin alterar «la lletra» o «el significat» del llibre, perquè ha estat escrit amb la inspiració de l'esperit sant.⁴⁹¹ Emergeix aquí, a més a més de la visionària, la figura de la profeta. Hildegarda, però, no només es nodreix d'un saber «revelat», sinó també de les ciències humanes, ja que, ens diu, la saviesa és verdor, i vivifica sempre que no se sobrepassi la pròpia naturalesa.⁴⁹²

roda [...]; després es tornava pura i brillant i, finalment, es transformava en una tempesta turbulenta i procel·losa».

⁴⁸⁶ *LDO*, III, 5, v, p. 412-413.

⁴⁸⁷ *LDO*, III, 5, vi-xxvi, p. 413-436. En aquest pas l'autora fa referència a la visió del *Sciuias* en què les edats del món es representades en forma de diverses bèsties. Vegeu l'apartat 3.3 del segon capítol.

⁴⁸⁸ *LDO*, III, 5, xxvii, p. 448. Sobre l'Anticrist i la seva derrota: *LDO*, III, 5, xxviii-xxxvii, p. 448-461.

⁴⁸⁹ *LDO*, III, 5, vi, p. 413, l. 1.

⁴⁹⁰ *LDO*, III, 5, xxxviii, p. 462, l. 14-15: «per cauernam rationalis animę».

⁴⁹¹ *LDO*, III, 5, xxxviii, p. 462-463, l. 40-46. Vegeu la citació d'aquest passatge *supra*, p. 54, n. 61.

⁴⁹² *LDO*, III, 4, ii, p. 387, l. 24-26.

CONCLUSIONS

Je ne pense pas que tu crois avoir été corrompue par ton savoir, mais que tu l'estimes, au contraire, comme un grand trésor. Et en cela, tu as bien de raison.

Christine de Pizan¹

Qui thesaurum habet, eum interdum subtrahit, interdum etiam emittit.

Hildegarda de Bingen²

Les reflexions d'un/a mateix/a pensador/a es modifiquen al llarg de la seva vida i tracen un recorregut intel·lectual singular que aporta complexitat i profunditat al seu pensar, dues característiques que és necessari afrontar en l'anàlisi interpretativa dels escrits on tal pensament es plasma. Probablement en el present estudi he incorregut en psicologismes quan tractava de desxifrar la concepció d'Hildegarda sobre determinades qüestions; tanmateix, assumeixo l'error de perspectiva, ja que m'ha servit per arriscar hipòtesis fructíferes que posteriorment he argumentat i fonamentat de manera rigorosa. El terreny de batalla hermenèutic de la present Tesi doctoral és l'al·legoria, entesa gairebé com una *fabula*, un discurs fet d'imatges, mancat de significats unívocs, de mal encaixar en una anàlisi purament sistemàtica i que oculta sota el vel de la creativitat una reflexió aprofundida sobre l'estructura de la realitat. En particular, el treball recull una anàlisi tant descriptiva com interpretativa i comparativa dels plantejaments cosmològics d'Hildegarda de Bingen a partir de les tres hipòtesis assenyalades en la Introducció. A cada una d'elles dedicaré un apartat de les Conclusions. Abans, però, vull assenyalar dues conclusions no previstes, que han sobrevingut durant la recerca. La primera és la constatació que la constitució material de l'univers creat no és una temàtica menor dins del corpus, sinó tot el contrari, ja que és present pràcticament a totes les creacions de l'autora. I la segona, estretament vinculada amb l'anterior, sosté que la cosmologia és una qüestió indispensable, tant com la teologia i l'antropologia, per cartografiar qualsevol aspecte del pensament d'Hildegarda. La concepció de la natura és un dels eixos principals del missatge que volia transmetre; en veurem les conseqüències.

¹ Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, cit., p. 180; trad. cat.: *La ciutat de les dames*, cit., p. 176: «Jo no penso que creguis haver estat pervertida pel teu saber, sinó que, al contrari, l'estimes com un gran tresor. I en això, tens tota la raó».

² *Sciuas*, III, 12, XVI, p. 613, l. 310-311: «Qui té un tresor, algunes vegades l'amaga i d'altres vegades l'ensenya». Prenc aquesta citació d'un article que ha guiat el present treball des del començament: Rosa Rius Gatell, «La sinfonia constelada de Hildegarda de Bingen», cit., p. 123.

1. Els fonaments filosòfics de les «visions» de l'univers

En el primer capítol del treball tracto de mostrar que existeix un rerefons filosòfic en les visions al·legòriques de l'univers d'Hildegarda de Bingen, una hipòtesi que considero fonamentada de manera ferma. Tot fent-me ressò de la idea de Viki Ranff a *Wege zu Wissen und Weisheit* (2001), segons la qual podem trobar una «filosofia oculta» en el discurs d'Hildegarda, investigo les condicions de possibilitat de l'existència d'una filosofia natural oculta que funciona com a estructura conceptual de referència sobre la qual l'autora basteix la visió al·legòrica, així com el seu significat teològic i espiritual. En termes generals he comprovat que és així, com s'exposa en el conjunt del treball, si bé en ocasions el missatge que Hildegarda vol transmetre als fidels per mitjà de l'al·legoria modifica determinats aspectes de l'estructura cosmològica subjacent. D'altra banda, es dóna un marge d'incertesa en la demostració de la hipòtesi, a causa del fet que l'autora afirma que la filosofia no conforma ni la seva formació ni la seva escriptura, de manera que aquest rerefons tan sols es pot analitzar com un aspecte implícit, i posa a prova els límits del discurs de l'autora. A continuació referiré les bases documentals principals de l'anàlisi que fonamenta la primera hipòtesi, n'assenyalaré els arguments essencials i exposaré les conclusions obtingudes a partir dels mateixos.

Els estudis que tracten sobre la figura i el discurs d'Hildegarda són nombrosos, de manera que actualment un estudi general sobre l'autora manca de sentit investigador. El present treball elabora un perfil del personatge històric sense pretendre repensar-ne la biografia de manera exhaustiva, i entra a considerar aspectes cronològics relatius als seus escrits, tot partint del fet que la datació del corpus està establerta amb un quòrum notable –malgrat que encara hi ha algunes dates que cal precisar. Si tenim en compte el conjunt de la literatura crítica, considero que la contribució més rellevant del primer capítol del treball és l'anàlisi detallada de les connexions entre les modalitats del discurs filosòfic i diversos aspectes de la figura d'Hildegarda: biografia, formació, experiència visionària, escriptura, discurs, pensament i reflexions epistemològiques. Més en concret, reflexiono sobre la relació de l'autora amb la filosofia de la natura, en la mesura del possible, i la base documental de l'anàlisi empresa han estat les fonts primàries, sobretot textos extrets del corpus de l'autora: passatges autobiogràfics de la *VSH*, l'*Epistolarium* i els pròlegs dels diversos llibres de visions, entre d'altres escrits.

Els arguments que fonamenten les conclusions relatives a la primera hipòtesi del treball són contundents, però el primer que apuntaré és aquell que va en contra de la hipòtesi plantejada. En els fragments on parla sobre la filosofia i els filòsofs, l'autora

mostra una concepció negativa de la disciplina, tant pel que fa a les limitacions del coneixement obtingut com a l'actitud intel·lectual dels qui la defensen. Per a Hildegarda la filosofia és un coneixement parcial, una *humana scientia* més, encara que posseeix una característica negativa singular respecte de les altres ciències, posada en pràctica pels *philosophi* amb la seva actitud: la pretensió d'assolir la veritat i d'identificar-se amb la saviesa. Podríem discutir si aquesta concepció de la filosofia és encertada o no, però així és com l'entén Hildegarda –i, de manera similar, Bernat de Claravall. Des del punt de vista de l'autora, les pretensions de la filosofia són errònies, ja que la veritat i la saviesa són u amb Déu omnipotent, de manera que la seva capacitat de comprensió infinita és incommensurable respecte de les capacitats humanes. El punt de partida de l'epistemologia hildegardiana és, per tant, la identificació entre la divinitat i la veritat. En conseqüència, la *scientia dei* és la més elevada de les ciències humanes i el nivell màxim de coneixement a què l'ésser humà pot aspirar és la *scientia speculatiua*, per mitjà de la qual la seva ànima esdevé un reflex de la voluntat divina –una idea que ressona en el *Mirouer des simples ames* de Margarida Porete. Hildegarda no planteja una contraposició entre la fe i la raó, perquè la raó harmonitza amb la fe quan s'empra correctament. Malgrat la infinitud i la incommensurabilitat de Déu, la racionalitat és el do que la divinitat ha concedit a l'ésser humà, de manera que la *rationalitas creata* és el reflex ontològicament degradat de la *rationalitas increata*, com indica Fabio Chávez Alvarez. És a dir, existeix una proporció desconeguda entre la racionalitat divina i la humana. En termes matemàtics diríem que aquests dos tipus de racionalitat no són commensurables, perquè el quocient entre les dues magnituds és un nombre no racional. Segons l'autora, l'error fonamental de l'ús escolàstic de la raó és que, en el seu acte cognitiu, divideix l'objecte de coneixement en parts. I no és possible dividir Déu per tal de conèixer-lo, ja que la seva unitat i integritat no ho permeten. Cal, per tant, afavorir un ús de la raó que pugui captar la divinitat sense profanar el seu misteri inabastable. Si avancem en l'argumentació, sorgeix la pregunta per quin és, aleshores, el coneixement que l'ésser humà pot tenir de la realitat, segons Hildegarda. En tant que existeix un univers únic, material i temporal, on habiten éssers visibles i invisibles, i que ha estat creat per Déu, només Déu coneix la veritable constitució de la realitat. En conseqüència, l'ésser humà només pot esbossar una imatge parcial de la realitat, de manera que tota representació que en faci serà limitada; però no per això ha de desistir en l'afany d'elaborar-la –una idea afí al cèlebre passatge del *Timeu* citat a la pàgina 110, nota 286. En representar l'univers creat, l'ésser humà es pot valer de les ciències humanes sempre

que tingui en compte que els coneixements parcials obtinguts amb aquestes ciències estan subordinats al fet que la indagació racional dels misteris de la creació ha de perseguir la finalitat d'aproximar-nos al seu artífex i a la salvació de la pròpia ànima. Respecte d'aquesta qüestió, crec que cal concloure que per a Hildegarda la filosofia no és un saber pervers en ell mateix, sinó per l'ús que en fan determinats filòsofs, una concepció que cal inscriure en el debat entre teologia monàstica i teologia escolàstica que va tenir lloc en aquell període. La filosofia pot ser valuosa sempre que se la tingui pel que és: un saber parcial, infinitament inferior a la saviesa divina. I Hildegarda, de fet, mostra coneixements filosòfics quan menciona pensadors com ara Lucà, Hermes i Agustí, i per l'ús que fa de motius filosòfico-literaris com ara l'analogia de l'ou còsmic.

La segona conclusió del treball és que el discurs al·legòric-visionari és la forma amb la qual Hildegarda presenta el seu pensament, si bé no conforma en ell mateix els continguts filosòfico-teològics i el missatge profètic que l'autora vol transmetre. A més a més, considero que l'originalitat del seu discurs no rau pròpiament en la singularitat de l'experiència visionària, sinó en l'imaginari particular que fa emergir per mitjà de diversos sabers. La filosofia de la natura n'és un, i se suma a la teologia, l'exegesi i la medicina, entre d'altres. En el procés de comprensió Hildegarda modela amb diversos sabers la recepció del missatge que li «revela» la *uox de caelo* per tal que el difongui a tota la humanitat. Per tant, les capacitats cognoscitives de l'autora es posen en joc en el procés d'aprenentatge i, per aquest motiu, el seu grau de captació de la «revelació» es pot ampliar. El missatge que transmeten els seus escrits no és nítid; és necessari que qui llegeix i escolta desxifri el sentit ocult del text mentre traça el propi camí cap a la divinitat i, alhora, cap a la salvació. La dimensió escatològica del relat visionari és rellevant, ja que Hildegarda ofereix a l'ésser humà eines espirituals que enforteixin l'aspecte diví de la seva constitució tot connectant-lo amb el passat i amb el futur, és a dir, amb el record de la condició edènica i amb l'advertència de la fi dels temps. I per mitjà de l'escatologia l'autora reflexiona sobre la dimensió temporal de l'univers, una dimensió que connecta amb la material en diverses obres. La manera com Hildegarda caracteritza i posa en joc les idees de temps i de matèria en els seus escrits –i a les obres de visions en particular– em porta a concloure que la seva concepció de l'univers no és una «visió» de la realitat que té una base purament mística i profètica, sinó que un dels seus fonaments és la indagació filosòfica. Caldrà precisar posteriorment de quina manera s'articula el substrat de filosofia natural en cada text del corpus, en relació amb el desenvolupament dels plantejaments cosmològics, però ara cal que ens deturem aquí.

El tercer argument no és conceptual, sinó que valora les condicions de possibilitat que s'han de complir per afirmar que Hildegarda va tenir accés a fonts filosòfiques. Com indicava, pràcticament no cita autor/es ni obres de referència, excepte la *Bíblia*; i, a més a més, no es conserven els catàlegs bibliogràfics dels *armaria* dels monestirs on va viure. Per tant, *a priori* és impossible formular conclusions sòlides al respecte. No obstant això, per mitjà d'indagacions històriques i geogràfiques és possible fonamentar diversos nivells d'accessibilitat de l'autora a determinades fonts filosòfiques, en funció, per exemple, de la seva localització en *armaria* d'abadies femenines i masculines amb què va mantenir contacte. Així mateix, cal tenir en compte els florilegis, la transmissió oral i les il·lustracions com a vehicles del coneixement. En particular, he indagat l'accés de l'autora a fonts que transmeten la cosmologia platònica. En aquest sentit, es conserva un manuscrit del segle XI procedent de l'abadia d'Echternach que conté, entre d'altres textos, el *Timaeus* acompanyat del comentari de Calcidi al mateix. L'existència del manuscrit no demostra que Hildegarda hagués llegit aquests textos, certament, però mostra que els tenia a prop i que els podia conèixer. El que sí sabem és que l'interès de l'autora envers la natura va anar en creixent, tal com posa de manifest la progressiva ampliació de continguts sobre el cel i la Terra en el *Sciuias*, la *Physica* i el *LDO*, i que la seva representació de l'univers va anar guanyant en complexitat i precisió. Aquest és un fet demostrable i denota una major informació i documentació per part de l'autora. En tractar aquest aspecte crucial, el treball fa front a prejudicis profundament arrelats a la historiografia, i defensa decididament que Hildegarda, dona de notables possibilitats intel·lectuals i econòmiques, va dedicar temps a un tipus de literatura que suposadament es considera aliè als interessos d'una religiosa medieval. Considero que es tracta d'un prejudici de gènere mancat d'una base històrica. Així ho demostra clarament Herrada de Hohenbourg amb el seu interès explícit per les arts liberals, i per la filosofia d'arrel clàssica, que arriba a identificar amb la saviesa. A més a més, Herrada cita fonts molt variades, incloses les escolàstiques, i efectua una descripció física de la constitució i del funcionament del cosmos. Finalment, si comparem els coneixements filosòfics que es desprenen de la concepció de l'univers de les dues autores, ens adonem clarament que l'abast teòric i documental d'Hildegarda és molt superior. En conclusió, com a mínim dues pensadores medievals plasmen a les seves respectives obres coneixements sobre cosmologia i analitzen la natura com una realitat «autònoma», interessant en si mateixa, de manera que les seves reflexions sobre la natura mostren que els monestirs femenins van ser partícips del moviment de renovació filosòfico-científica del segle XII.

2. Anàlisi sincrònica i diacrònica del corpus d'Hildegarda

Els capítols segon, tercer i quart del treball serveixen per fonamentar la segona hipòtesi de la recerca. Considero que és un fet que la caracterització de l'univers que Hildegarda elabora tot al llarg del seu corpus presenta algunes similituds (que designo línies de continuïtat) i també diferències significatives (les anomenades ruptures). La continuïtat dels plantejaments cosmològics és l'aspecte que vol remarcar l'autora per tal de preservar la unitat profètica dels seus escrits, com mostra clarament l'anàlisi del passatge del *LDO* sobre el cosmos del *Sciuias* citat a la pàgina 401. Així mateix, trobem petites alteracions i canvis rellevants quan comparem els plantejaments cosmològics del *Sciuias* i el *LDO*, dues obres separades entre si, recordem, per vint-i-vuit anys. Aquesta evolució havia estat advertida per la crítica –especialment a l'article de Monika Klaes: «Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen» (1987)– si bé, fins on conec, no s'havia analitzat encara en detall. Per tant, aquesta és una aportació destacada del present treball. Una altra contribució rellevant és que té en compte altres escrits d'Hildegarda en l'anàlisi de la seva cosmologia: el tercer capítol tracta sobre la concepció de la natura exposada a la *Physica* i al *Beate Hildegardis Cause et cure*, i analitza la temàtica cosmològica en obres com ara l'*Ordo Virtutum*, el *Liber uite meritorum*, la *Symphonia armonie celestium reuelationum*, les *Expositiones euangeliorum* i les *Solutiones quaestionum XXXVIII*, entre d'altres. Amplio la perspectiva d'anàlisi i poso en qüestió la dicotomia –manifesta a la literatura crítica– entre la cosmologia visionària i els llibres mèdico-naturalistes. Ja que l'estudi de la descripció de l'univers material en el conjunt del corpus de l'autora dilueix l'esmentada distinció, en tant que Hildegarda dóna forma a la seva concepció de l'univers, no de dues, sinó de nombroses maneres. D'altra banda, aquesta conclusió ens situa en un nou punt de partida metodològic: entendre el pensament de l'autora de manera integral no implica que els seus plantejaments siguin intemporals. En conseqüència, és necessari que l'anàlisi sistemàtica dels seus plantejaments cosmològics es complementi i es completi amb una anàlisi de tipus històrico-biogràfica.

La posada en pràctica de la metodologia d'anàlisi sincrònica i diacrònica és essencial per al desenvolupament de la segona hipòtesi de la recerca, que considero fonamentada de manera sòlida. Per tal de desplegar el ventall de modificacions que contenen els plantejaments cosmològics d'Hildegarda, porto a terme una anàlisi minuciosa de la formulació cosmològica inicial, recollida en el *Sciuias*, i de la formulació final, exposada en el *LDO*. La síntesi de l'anàlisi comparativa entre la

cosmologia del *Sciuias* i del *LDO* és a la pàgina 326, figura 7. El desenvolupament de les idees cosmològiques d'Hildegarda no és lineal, ja que no transcorre des d'un punt de partida X cap a un punt d'arribada Y. Es tracta, en canvi, del que defineixo com una evolució en espiral, ja que els plantejaments cosmològics del *Sciuias* es tornen a tractar en el *LDO* d'una manera similar; al mateix temps, l'univers material que l'autora copsa s'ha transfigurat. La transfiguració del cosmos hildegardià s'analitza en el quart capítol per mitjà de les línies de continuïtat i de les ruptures, que resumiré tot seguit.

Pel que fa als aspectes de continuïtat, tant en el *Sciuias* com en el *LDO* es descriu un univers constituït pels quatre elements, distribuïts en diverses zones tot formant un *continuum*, és a dir, un univers ontològicament homogeni. Cada element duu a terme una funció en benefici de l'univers sencer (el foc li procura llum i escalfor, el vent n'és l'agent dinamitzador, l'aigua hi difon la humitat i la terra fa de mur de contenció dels altres elements) i la relació que s'estableix entre les parts i el tot es pot definir amb el concepte de *sympatheia*. Així mateix, l'ordenació planetària implícita és la mateixa i a les dues obres considera la Terra com un astre digne. Finalment, Hildegarda estableix una correspondència entre l'evolució de les diverses fases de la dimensió material de l'univers i de la seva dimensió temporal. Atorga a l'ésser humà el domini dels elements i de la resta d'éssers vius, i li assigna un lloc propi en l'univers: la Terra. Aquestes són, a grans trets, les característiques que fan que les dues concepcions de l'univers pivotin sobre un mateix centre. D'altra banda hi ha modificacions menors i grans ruptures que constitueixen, en el símil geomètric que referia, les forces centrífugues que fan que la concepció de l'univers d'Hildegarda es transfiguri des del punt cap a l'espiral.

Les qüestions fonamentals que caracteritzen la transfiguració dels plantejaments cosmològics del *LDO* són tres. En primer lloc, la modificació substancial que comporta en el *LDO* la creació de l'univers per mitjà de l'*ignea uis*, designada també amb els termes *caritas*, *rationalitas* i *uita*, entre d'altres. Forma part de la «substància de la divinitat» i desenvolupa una funció mediatra entre Déu i l'univers en el *Fiat*. Aquesta idea manca en el *Sciuias*, on Hildegarda tan sols assenyala que l'acte creador és fruit de l'acció de la voluntat de Déu. En segon lloc, cal esmentar l'alteració que l'autora introdueix en el *LDO* amb el concepte de *recta mensura* o proporció, referit tant a la composició com a la dinàmica física de l'univers. Aquesta idea concedeix a la *sympatheia* còsmica un sentit aritmètic, i les relacions i interaccions entre els continguts de l'univers adquireixen més complexitat. En tercer lloc, Hildegarda introdueix en el *LDO* un canvi de perspectiva significativa per mitjà de l'analogia entre macrocosmos i

microcosmos, i de la seva interacció mútua. D'altra banda, es donen entre els dos llibres nombroses modificacions secundàries que tenen també un pes específic en la nova representació de l'univers. N'assenyalo algunes. En el *LDO* descriu l'univers com una «roda», de manera que la figura oval del cosmos és substituïda per l'esfèrica, i les zones elementals, definides com «cerques» (amb una certa reminiscència a les esferes), ara són set en comptes de sis. La mecànica celeste ja no la provoca la suma dinàmica dels elements, les ràfegues que emergeixen de les zones còsmiques i determinats fenòmens atmosfèrics, sinó que en el *LDO* el doble moviment celeste s'explica per mitjà de les accions precises de diversos vents. Les estrelles ja no ocupen exclusivament la zona de l'èter, sinó que en el *LDO* distingeix setze estrelles principals situades a la perifèria de l'univers i una multitud d'estrelles secundàries ubicades a l'èter (entès sempre com un aire més pur i no com un cinquè element) i en l'«aire fort, blanc i brillant». Així mateix, en el *LDO* es dediquen dues visions a l'àmbit terrestre, una temàtica que tenia escassa presència en el *Sciuias* i que, en canvi, es pot vincular a la *Physica* per algunes afinitats en l'observació dels fenòmens naturals. La major precisió, la descripció més detallada i acurada, i la metodologia expositiva que emprà Hildegarda en el *LDO* són també dades a tenir en compte a l'hora de valorar la transfiguració de l'univers que descriu. En conclusió, crec que les qüestions esmentades procuren un fonament sòlid per afirmar que existeix un desenvolupament en espiral, fet de continuïtats i sobretot de ruptures, entre els plantejaments cosmològics del *Sciuias* i del *LDO*. A partir d'aquí, cal obrir el camí per resseguir la transfiguració del cosmos en el recorregut intel·lectual de l'autora: tant a les composicions elaborades entre el 1151 (quan finalitza el *Sciuias*) i el 1163, com en escrits coetanis i posteriors al *LDO*.

Certament, com mostro al tercer capítol, la transfiguració del cosmos hildegardià no succeeix de manera sobtada en el *LDO*, sinó que l'autora va repensant la *imago mundi* –i la relació amb Déu i amb l'ésser humà– en escrits precedents i contemporanis. Destacaré els trets més rellevants de l'anàlisi. En primer lloc, el mètode d'aproximació als fenòmens naturals que emprà a la *Physica* (si bé l'obra se centra en l'àmbit terrestre i no tracta del celeste) indica un canvi de perspectiva respecte del *Sciuias*, tot mostrant l'interès d'Hildegarda per l'observació de la *subtilitas* de cada cosa present en la natura i l'extracció de la seva *utilitas* corresponent. En segon lloc, el vincle entre les forces còsmiques i les forces morals es consolida en la concepció de les virtuts que plasma en l'*Ordo Virtutum* i el *Liber uite meritorum*. La segona obra de visions és també una indagació sobre l'univers material, la dinàmica còsmica i el lloc de l'ésser humà en ell.

I, a més a més, la imatge del microcosmos del *LDO* es fa ressò de la visió de Déu com una figura antropomòrfica travessant l'univers que presenta en el *Liber uite meritorum*. Finalment, en l'*Epistolarium* l'autora recull per escrit una qüestió que va tractar a les seves prèdiques públiques i que està estretament lligada a un esdeveniment històric clau, que considero que va tenir una incidència important en la manera com Hildegarda parla de l'univers en el *LDO*. Es tracta de la lluita de l'autora en contra de les «heretgies» del seu temps. En particular, es va enfrontar als principis del catarisme (tal com recullen diverses epístoles) i al paganisme, l'altra «heretgia» destacada del moment, segons s'indica a la pàgina 121, n. 322. La controvèrsia se situa cap al 1163, un any que marca una inflexió en el pensament i l'obra de l'autora. Fins aquí he tractat sobre els escrits previs al *LDO*, que pertanyen al període creatiu comprès entre 1151 i 1163. Pel que fa a les obres coetànies i posteriors al *LDO*, escrites entre 1163 i 1179, cal destacar dos aspectes rellevants. D'una banda, la presència de motius cosmològics reinterpretats des de l'al·legoria, l'exegesi i la teologia a les *Expositiones euangeliorum*, les *Solutiones quaestionum xxxviii* i l'*Explanatio symboli sancti Athanasii*. De l'altra, l'aprofundiment en l'aspecte musical de la cosmologia –una temàtica que apareix ja en el *Sciuias*, l'*Ordo Virtutum* i la *Symphonia*–, tal com mostra la carta que va dirigir als prelats de Magúncia poc abans de morir. Finalment, existeix una obra diferenciada de la resta del corpus: el *Beate Hildegardis Cause et cure*, conservada en un *unicum* del segle XIII i que, a partir d'estudis recents de Laurence Moulinier, es considera una obra pseudo-hildegardiana elaborada sobretot a partir d'idees i fragments extrets de la *Physica* i del *LDO*.

L'anàlisi del substrat filosòfic de les «visions» de l'univers i del desenvolupament dels plantejaments cosmològics d'Hildegarda són contribucions del present treball, una recerca que no se cenyeix únicament a l'àmbit dels estudis hildegardians, sinó que té una repercussió directa en la manera com s'han estudiat fins ara qüestions centrals de la història de la filosofia medieval, com ara la renovació filosòfico-científica i la nova concepció de la natura que emergeix en el segle XII. Casos com els d'Hildegarda i Herrada, cadascuna amb la pròpia singularitat, mostren que el moviment de renovació intel·lectual no era privatiu de les escoles catedralícies masculines, sinó que és present també en l'àmbit monàstic femení, la qual cosa posa en entredit, de retruc, el tipus de formació que es considerava que rebien i impartien les dones en aquells espais. A més a més, Hildegarda no només transmet la seva concepció de l'univers en el si de la seva comunitat, sinó que la difon a tota la societat i és un exemple representatiu, també, de les tensions intel·lectuals dins del propi moviment de renovació filosòfico-científica.

3. Lectura «simfònica» del *Timaeus* i el *Liber diuinorum operum*

El quart capítol del treball recull la fonamentació de la tercera hipòtesi de la recerca, la més arriscada del treball, que sosté la influència de la cosmologia platònica, en particular del *Timaeus* i del comentari de Calcidi al mateix, en la dels plantejaments cosmològics del *LDO*. Pròpiament, la demostració d'aquesta hipòtesi no és possible, perquè no hi ha cap menció explícita de Plató ni del diàleg cosmogònic en tot el corpus de l'autora, i perquè tampoc no es troben evidències textuais determinants que permetin afirmar-ho amb fermesa. A més a més, tot i que es conserva una còpia manuscrita del segle XI del *Timaeus* amb el comentari de Calcidi (i també amb el *Somnium Scipionis* de Ciceró i el corresponent comentari de Macrobi) a la biblioteca de l'abadia d'Echternach (BnF, ms. lat. 10195), no sabem si Hildegarda el va consultar o si en coneixia els continguts per mitjà, per exemple, del *philosophus* dissident (Embricho I, segons Tilo Altenburg) que es va hostatjar al monestir de Rupertsberg durant uns anys a la dècada de 1150. En conclusió, tot i que crec que no és possible demostrar pròpiament aquesta influència, considero que sí que es pot mostrar l'aire de família –en termes de Ludwig Wittgenstein– que es dona entre elles, com plasma el quart capítol. Defineixo aquí l'anàlisi comparativa duta a terme com una lectura «simfònica» de diverses obres: el *LDO*, el *Timaeus* i el comentari de Calcidi bàsicament. És a dir, em serveixo de l'ús hildegardià dels termes *symphonia* i *symphonizans* (pàgina 193, nota 228) per designar un mètode de lectura comparada que consisteix en analitzar de quina manera *sonen* juntes obres diferents si les escoltem alhora. Les afinitats es tradueixen en harmonies, les divergències en dissonàncies, i el resultat és un mapa sonor molt interessant.

En particular, la lectura «simfònica» es basa en evidències textuais i, sobretot, en paral·lelismes conceptuals entre el *LDO*, el *Timaeus* i el comentari de Calcidi, i també amb determinades obres de l'anomenada literatura timaica, tant de l'antiguitat com de d'època medieval. La superposició de diverses capes textuais suposa una notable dificultat (la transmissió de la cosmologia timaica és complexa en ella mateixa) i, a més a més, l'anàlisi comparativa no es pot detallar de la mateixa manera per cadascuna de les temàtiques tractades. D'una banda, l'anàlisi comparativa entre les idees d'*ignea uis* hildegardiana i d'*anima mundi* platònica es desenvolupa de manera àmplia en el treball, ja que aquesta concepció constitueix, al meu entendre, un dels nuclis principals que mostren les ressonàncies platòniques del plantejament cosmològic del *LDO*. En canvi, es tracten de manera més o menys sintètica les temàtiques relatives a la constitució i la dinàmica de l'univers, i a la seva interacció amb l'ésser humà. Tot seguit resumiré els

eixos essencials de l'anàlisi comparativa (recollida a la figura 8 de la pàgina 344) que fonamenten l'aire de família que es dona entre la cosmologia del *LDO* i la platònica.

En relació amb la caracterització que fa Hildegarda de la força ígnia, idea que aglutina en si diversos conceptes, aquesta palesa el que podem anomenar una *harmonia dissonant* amb l'ànima del món. És a dir, existeix una afinitat conceptual entre les dues idees i, alhora, una divergència essencial. El concepte d'*anima mundi* circulava en l'ambient cultural i intel·lectual de l'època, amb unes clares ressonàncies a la filosofia de la natura que s'estudiava a les escoles, sobretot fins a mitjan segle XII, i a la condemna de Pere Abelard en el Concili de Sens, acusat d'identificar l'ànima del món i l'Esperit Sant, entre d'altres qüestions. És conegut l'escrit de Bernat de Claravall al respecte, i és sabut també que el cistercenc era un referent espiritual i teològic per a Hildegarda, tal com mostra l'epístola que li va adreçar. L'autora, que hauria conegut la polèmica, *a priori* no comparteix la concepció platònica de l'univers en tant que pagana i, per tant, «herètica» i incorrecta. Tanmateix, els autors patristics que té com a referents es fan ressò d'idees platòniques en parlar sobre l'univers, de manera que és possible repensar determinades idees sobre el cosmos des d'una òptica cristiana. A més a més, per tal de rebatre les idees errades dels escolàstics platònics és necessari no només conèixer-les, sinó també mostrar que està informada de les temàtiques discutides a les escoles. D'altra banda, cal recordar que Hildegarda inicia el *LDO* al 1163, un any determinant en la seva lluita contra les heretgies. Aquestes consideracions condueixen a la següent conclusió: els interlocutors implícits de l'autora en escriure el *LDO* són, en part, els *errantes homines* del seu temps, no només els càtars, sinó també els pagans, tots els quals difonen amb les seves teories una concepció «errònia» de l'univers. En el *LDO* Hildegarda explica profusament la constitució i la dinàmica de l'univers material, que considera creació divina (en contra dels principis càtars) si bé no és diví en ell mateix (en contra dels principis platònics). I, en concret, reelabora la idea de l'ànima del món per mitjà de l'al·legoria que he anomenat «la Trinitat reflectida» (en l'univers i en l'ésser humà) amb la finalitat d'exposar una concepció «revelada» i «ortodoxa» de l'univers que refuti les teories herètiques: segons l'autora, no existeix una natura creadora (*natura naturans*) diferent de la natura creada (*natura naturata*), sinó que les funcions que els escolàstics assignen a l'ànima del món són en realitat fruit de l'acció creadora de la divinitat. Per tant, és convenient concloure que Hildegarda es fa ressò d'idees paganes sobre la constitució del cosmos perquè, al mateix temps que vol difondre a la societat una visió cristiana de l'univers creat, tracta també d'interpel·lar i

de refutar les teories «herètiques» tant de càtars com de pagans. I és en aquest sentit que sostinc la conclusió segons la qual el *LDO* es pot considerar part integrant de la literatura timaica en tant que «contra-comentari» implícit del *Timaeus*.

Pel que fa les qüestions relatives a la constitució material de l'univers, la dinàmica còsmica i la interacció entre macrocosmos i microcosmos, l'anàlisi comparativa obté alguns resultats significatius, si bé cal tenir en compte dos factors determinants en la valoració de la possible influència del *Timaeus* en el *LDO*. En primer lloc, l'àmplia transmissió i reelaboració de la cosmologia platònica des de l'antiguitat fins al segle XII i, en segon lloc, les imprecisions conceptuals i la reelaboració al·legòrica de l'autora en descriure les «visions» de l'univers, fan que no sigui possible demostrar una influència unívoca de la cosmologia platònica ni tampoc establir els textos d'inspiració de l'autora. A partir d'aquest estat de coses, recullo les evidències textuals i els paral·lelismes conceptuals assenyalats minuciosament a l'edició crítica del *LDO* a càrrec de Peter Dronke i Albert Derolez, i n'indico d'altres: per exemple, l'afinitat entre el *LDO* i el text de Calcidi pel que fa a la designació de les zones còsmiques (vegeu la citació de la pàgina 413, nota 350). Però, sobretot, tracto de posar de relleu els paral·lelismes conceptuals, tot seguint el mètode de la magnífica edició italiana anotada del *LDO* a càrrec de Michela Pereira i Marta Cristiani. Els principals paral·lelismes conceptuals que fonamenten la lectura «simfònica» són els següents. La composició quadrielemental de l'univers es descriu en el *Sciuias* per mitjà de l'analogia amb la composició de l'ou; un *topos* de llarga tradició i que apareix en obres del XII com ara el *Dragmaticon* de Guillem de Conches i el *De imagine mundi* d'Honori d'Autun. La composició de l'univers descrit en el *LDO* és també elemental, però ara la figura còsmica és esfèrica i la componen set *circuli* que mantenen entre si una proporció (*recta mensura*) pel que fa a la seva extensió i densitat (*densitas*). Els conceptes de proporció (*ratio*) i de densitat (*crassitudo*) apareixen també en el comentari de Calcidi, i la seva caracterització sembla ressonar en el cosmos del *LDO*, on la geometria ha guanyat terreny respecte del *Sciuias*. Hildegarda destaca que la principal diferència entre la *imago mundi* del *Sciuias* i la del *LDO* és que, mentre que la primera s'ocupa de la distinció i la distribució dels elements, la darrera es dedica a la seva proporció i circulació en l'univers. Per tant, el concepte de proporció és, segons l'autora, un component innovador del plantejament cosmològic del *LDO*. Pel que fa a l'anàlisi comparativa, mentre que el *Timaeus* indica que les quatre matèries que formen l'univers mantenen entre elles una proporció i un equilibri, el *LDO* descriu una proporció entre les tres regions de l'univers (terrestre, atmosfèrica i celeste)

i una proporció en les diverses zones que componen la regió celeste. Hildegarda descriu un equilibri dinàmic entre les parts, i de les parts en relació amb el tot; si bé ja no entén el concepte de *sympatheia* únicament com una interacció de les forces còsmiques, sinó també a partir de relacions aritmètiques més complexes. D'altra banda, la *densitas* dels diversos *circuli* pot ser una al·lusió a les esferes sòlides, malgrat que l'autora continua definint l'èter amb paràmetres estoics i no aristotèlics. Una cerca de concòrdia entre teories diverses que caracteritza, també, el comentari de Calcidi al *Timaeus*. Pel que fa al segon nucli temàtic assenyalat, la dinàmica celeste, destaca la major precisió amb què l'autora descriu en el *LDO* el doble moviment que té lloc en els cels per mitjà de l'acció de determinats vents, que, a més a més, tenen una influència en l'ésser humà tant a nivell físic com moral. Allí es distingeix també entre les estrelles de primera magnitud (els estels fixos), situades al foc brillant, i les estrelles secundàries, de magnituds diverses, ubicades a les altres dues zones celestes: l'èter i l'aire fort, blanc i brillant. Finalment, concreta qüestions relatives al moviment dels planetes i del Sol, i dedica una àmplia secció del llibre a la descripció de l'àmbit terrestre. Certament, la caracterització que Hildegarda fa de les qüestions esmentades és força generalista, motiu pel qual no se la pot vincular a fonts concretes. No obstant això, cal destacar que sí que mostra –i el fet en si és rellevant respecte de la tercera hipòtesi– que disposa d'una major documentació filosòfico-científica. El darrer nucli temàtic apuntat és l'analogia entre macrocosmos i microcosmos, una idea ben present en els escrits sorgits a l'entorn de Chartres, com ara la *Cosmographia* de Bernat Silvestre. En relació amb aquestes qüestions, cal concloure que els plantejaments cosmològics de les «visions» de l'univers del *LDO*, tot fent-se ressò d'idees concretes, estableixen un diàleg amb la filosofia de tall platònic estudiada a les escoles durant la primera meitat del segle XII. Hildegarda no vol emular els *philosophi*, sinó que extreu de la filosofia de la natura un aprenentatge teòric que empra com a base per elaborar la seva pròpia concepció de l'univers, i per mostrar posteriorment en quins aspectes discrepa. Amb el seu gest, Hildegarda posa de manifest un gran interès per qüestions afins a les que plantegen els *magistri*, en particular de l'entorn de Chartres. El present treball contribueix a mostrar que Hildegarda exposa una *imago mundi* representativa de la seva època i que és possible situar-la en algun punt de l'onada de creativitat especulativa que la crítica designa com la renovació filosòfico-científica del segle XII. I és possible concloure que, a causa de l'autoritat espiritual i doctrinal que la institució eclesiàstica i els fidels atorgaven a Hildegarda, la seva concepció de l'univers fos més difosa en la societat que la dels propis escolàstics.

4. Noves línies de recerca

Juntament amb les conclusions i amb les aportacions, crec convenient apuntar breument les línies d'investigació, i també de difusió de la recerca, que tenen el present treball com a punt de partida. En primer lloc, pel que fa a la continuació de la recerca sobre la cosmologia d'Hildegarda, considero que seria interessant i fructífer emprendre un estudi centrat en la qüestió del rerefons cosmològic del *LVM* i d'altres escrits de l'autora menys treballats, així com una anàlisi comparativa aprofundida entre la filosofia de la natura del *LDO* i la de pensadors concrets de l'escola de Chartres per tal de situar d'una manera més precisa la figura d'Hildegarda de Bingen en el panorama filosòfico-científic de l'època. Així mateix, pel que fa a la difusió de la recerca, tinc previst un projecte de reconstrucció de les descripcions hildegardianes de l'univers, especialment la del *LDO*, amb diagrames digitals i interactius (a partir dels manuscrits il·luminats de la seva obra i amb imatges creades de bell nou) que permetin d'entendre-la millor per mitjà d'una visualització dels continguts que la tecnologia actual posa al nostre abast.³

Una altra línia de recerca consisteix en aplicar la metodologia que combina les anàlisis sistemàtica i històrico-biogràfica (sincrònica i diacrònica) en l'elaboració d'un *Lexikon*, transdisciplinari i amb aportacions internacionals, d'una selecció de conceptes i nocions fonamentals del pensament d'Hildegarda.⁴ Considero que un problema similar al dels estudis sobre la cosmologia hildegardiana es dona en contribucions sobre altres idees que configuren el pensament de l'autora. Així ho va posar de manifest, per exemple, Gian Luca Potestà pel que fa al desenvolupament de la concepció de l'Anticrist en diversos escrits d'Hildegarda,⁵ i en aquest sentit caldria revisar també l'estudi inspirador de Fabio Chávez Alvarez sobre la *racionalitas*. Es tracta d'un tipus de metodologia cada cop més utilitzat en l'anàlisi interpretativa de textos d'història de la filosofia (ho mostra Irene Caiazza en un estudi sobre la matèria en Guillem de Conches citat a la pàgina 417), un àmbit en el qual ja no sembla rigorós tractar el pensament de l'autor/a en qüestió com una doctrina sistemàtica que construeix una única teoria integral a partir de fragments del seu corpus.

³ Com ja he indicat, la Dra. Margot Fassler és la responsable d'un projecte de reconstrucció digital del cosmos del *Scivias* que té com a *score* la música de l'*Ordo Virtutum*. Vegeu *supra*, p. 273, n. 160. En particular, una aplicació pedagògica de la recerca seria crear diagrames digitals per explicar la concepció medieval de l'univers en els àmbits de l'Educació Primària i Secundària.

⁴ Durant l'estada de recerca a la Harvard University, la Dra. Beverly Mayne Kienzle em va fer saber que feia alguns anys va iniciar un projecte d'aquest tipus, i que no l'havia finalitzat.

⁵ Gian Luca Potestà, «I tempi finali e la venuta dell'Anticristo secondo Ildegarda», dins: Berndt - Zátonyi (ed.), *Unversehrt und unverletzt*, cit.

En tercer lloc, considero que caldria reconsiderar el lloc que ocupa Hildegarda en anàlisis de tipus genealògic. Sobretot en dos àmbits concrets: el de la tradició de la mística occidental i el de la tradició filosòfico-científica occidental. Pel que fa a la tradició mística,⁶ crec que caldria repensar dues qüestions en particular. D'una banda, el paper d'Hildegarda en el moviment espiritual que la crítica anomena «mística renana», a la gènesi del qual no se l'acostuma a incloure. Certament, l'imaginari catafàtic hildegardià presenta diferències radicals amb la mística apofàtica de figures com ara el Mestre Eckart i Heinrich Seuse; tanmateix, crec que les indagacions de l'autora sobre els misteris divins i els límits del coneixement humà s'aproximen a alguns plantejaments d'aquest moviment. D'altra banda, la figura d'Hildegarda sovint se situa al capdavant de la tradició de la mística femenina medieval, si bé crec que caldria dur a terme un estudi més exhaustiu, tant a nivell històric com conceptual, de la influència que hauria exercit en el pensament d'autores coetànies i posteriors, com ara en la dialèctica entre amor i raó que planteja Margarida Porete.⁷ Finalment, pel que fa a la tradició filosòfico-científica, seria molt interessant aprofundir en la possible influència de la concepció hildegardiana de la natura en pensadors del XVI com ara Agrippa de Nettesheim i Paracels, per mitjà del seu mestre Johannes Trithemius (vegeu les pàgines 250-253). Així mateix, Hildegarda de Bingen i les seves «visions» de l'univers són el punt de partida d'un projecte, que tinc previst dur a terme a continuació de la Tesi doctoral, sobre la «imaginació científica» (prenc el terme d'Edward Grant) de les pensadores europees del segle XII al XVII, un període que habitualment s'omet en els llibres d'història de les dones científiques. L'estudi es proposa analitzar els «viatges» celestes⁸ descrits per autores que pertanyen a contextos científics ben diferents: entre d'altres, Hildegarda i Herrada, Christine de Pizan (especialment la descripció dels cels a *Le chemin de longe étude*), Margherita Sarrochi (1560-1617), interlocutora de Galileu, Lucrezia Marinella (en particular a *La vita di Maria vergine, imperatrice dell'universo*) i Juliana Morell (1594-1653), filòsofa, física i astrònoma nascuda a Barcelona.

⁶ Existeixen algunes aportacions pel que fa a aquesta genealogia: Victoria Cirlet, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, cit.; Hildegard Elisabeth Keller, «Abundancia. Una estética de lo líquido y su circulación en la Edad Media y en el siglo XX», dins: Victoria Cirlet i Amador Vega (ed.), *Mística y creación en el siglo XX*, Barcelona: Herder, 2006, p. 87-137.

⁷ Marianne Underhill, «Empowered by the Love of God: Hildegard of Bingen and Marguerite Porete», Treball final de Màster, Saint Mary-of-the-Woods College (IN), 2010.

⁸ Peter Dinzlbacher, «Voli celesti e contemplazione del mondo nella letteratura estatico-visionaria del Medioevo», dins: *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio. Mendola, 22-26 agosto 1995*, Milà: Vita e Pensiero - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1998, p. 215-233.

CONCLUSIONI

Je ne pense pas que tu crois avoir été corrompue par ton savoir, mais que tu l'estimes, au contraire, comme un grand trésor. Et en cela, tu as bien de raison.

Christine de Pizan⁹

Qui thesaurum habet, eum interdum subtrahit, interdum etiam emittit.

Ildegarda de Bingen¹⁰

Le riflessioni di un pensatore o di una pensatrice cambiano nel corso della sua vita e tracciano un percorso intellettuale singolare che conferisce complessità e profondità al suo pensare, due caratteristiche che devono essere affrontate nell'analisi interpretativa degli scritti in cui tale pensiero si plasma. Probabilmente, nel presente studio sono incorsa in alcuni psicologismi quando cercavo di decifrare la concezione di Ildegarda a proposito di determinate questioni; tuttavia, assumo l'errore di prospettiva, in quanto mi è servito per azzardare ipotesi fruttuose che ho poi argomentato e fondato in maniera rigorosa. Il campo di battaglia ermeneutico della presente Tesi di dottorato è l'allegoria, intesa quasi come una *fabula*, un discorso fatto di immagini, privo di significati univoci, che si inseriscono a fatica in un'analisi puramente sistematica e che, sotto il velo della creatività, nasconde una riflessione approfondita sulla struttura della realtà. In particolare, il lavoro raccoglie un'analisi sia descrittiva che interpretativa e comparativa delle proposte cosmologiche di Ildegarda di Bingen a partire dalle tre ipotesi esposte nell'Introduzione. Ad ognuna di esse dedicherò un paragrafo delle Conclusioni. Prima, però, vorrei segnalare due conclusioni non previste, che sono sopraggiunte nel corso della ricerca. La prima è la constatazione che la costituzione materiale dell'universo creato non è una tematica secondaria all'interno del *corpus*, ma, al contrario, è presente praticamente in tutte le creazioni dell'autrice. E la seconda, strettamente legata alla precedente, sostiene che la cosmologia è un elemento indispensabile, quanto la teologia e l'antropologia, per raffigurare ogni aspetto del pensiero di Ildegarda. La concezione della natura è uno degli assi portanti del messaggio che volevo trasmettere; ne vedremo le conseguenze.

⁹ Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, cit., p. 180: «Io non penso che tu creda di essere stata corrotta dal tuo sapere, bensì che, al contrario, lo consideri un gran tesoro. E, in questo senso, hai assolutamente ragione».

¹⁰ *Sciuias*, III, 12, XVI, p. 613, l. 310-311: «Chi possiede un tesoro, a volte lo nasconde, altre lo fa vedere». Prendo questa citazione da un articolo che ha guidato il presente lavoro fin dall'inizio: Rosa Rius Gatell, «La sinfonía constelada de Ildegarda de Bingen», cit., p. 123.

1. I fondamenti filosofici delle «visioni» dell'universo

Nel primo capitolo del mio lavoro cerco di dimostrare che esiste un sottofondo filosofico nelle visioni allegoriche dell'universo di Ildegarda di Bingen, un'ipotesi che considero assolutamente plausibile. Riprendendo l'idea esposta da Viki Ranff in *Wege zu Wissen und Weisheit* (2001), secondo la quale possiamo trovare una «filosofia nascosta» nel discorso di Ildegarda, esamino le condizioni di possibilità dell'esistenza di una filosofia naturale nascosta che funziona come una struttura concettuale di riferimento sulla quale l'autrice costruisce la visione allegorica, oltre al suo significato teologico e spirituale. In termini generali, come si può rilevare nell'insieme del lavoro, ho verificato che è proprio così, sebbene a volte il messaggio che Ildegarda vuole trasmettere ai fedeli attraverso l'allegoria modifichi determinati aspetti della struttura cosmologica sottostante. D'altra parte, esiste un margine d'incertezza nella dimostrazione dell'ipotesi, a causa del fatto che l'autrice afferma che la filosofia non conforma né la sua formazione né la sua scrittura, per cui questo sottofondo può essere analizzato solo come un aspetto implicito e mette alla prova i limiti del discorso dell'autrice. Qui di seguito riferirò le basi documentali principali dell'analisi che fonda la prima ipotesi, ne segnalerò gli argomenti essenziali ed esporrò le conclusioni ricavate.

Gli studi riguardanti la figura e il discorso di Ildegarda sono numerosi, di conseguenza uno studio generale su questa autrice sarebbe attualmente una ricerca priva di senso. Il presente lavoro elabora un profilo del personaggio storico senza la pretesa di ripensarne la biografia in maniera esauriente, e prende in considerazione degli aspetti cronologici relativi ai suoi scritti, partendo dal fatto che la datazione del *corpus* è stabilita con un notevole consenso –sebbene ci siano ancora alcune date da precisare. Prendendo in considerazione l'insieme della letteratura critica, ritengo che il contributo più rilevante del primo capitolo del lavoro sia l'analisi dettagliata delle connessioni tra le modalità del discorso filosofico e diversi aspetti della figura di Ildegarda: biografia, formazione, esperienza visionaria, scrittura, discorso, pensiero e riflessioni epistemologiche. Più specificamente, rifletto sul rapporto dell'autrice con la filosofia della natura, nella misura in cui è possibile; la base documentale dell'analisi effettuata sono state le fonti primarie, soprattutto testi estratti dal *corpus* dell'autrice: passaggi autobiografici della *VSH*, l'*Epistolarium* e i prologhi dei diversi libri di visioni, tra gli altri.

Gli argomenti su cui si basano le conclusioni relative alla prima ipotesi del lavoro sono convincenti, ma prima di tutto vorrei segnalare quello che si oppone all'ipotesi proposta. Nei frammenti in cui si parla della filosofia e dei filosofi, l'autrice espone una concezione negativa della disciplina, sia per quanto riguarda i limiti della conoscenza ottenuta che l'atteggiamento intellettuale di coloro che la difendono. Per Ildegarda la filosofia rappresenta una conoscenza parziale, solo un'*humana scientia*, sebbene possieda una caratteristica negativa particolare rispetto alle altre scienze, messa in pratica dall'atteggiamento dei *philosophi*: la pretesa di raggiungere la verità e di identificarsi con la saggezza. Si potrebbe discutere sul fatto che questa concezione della filosofia sia giusta o no, però Ildegarda la concepisce così –e in modo simile la concepisce Bernardo di Chiaravalle. Dal punto di vista dell'autrice, le pretese della filosofia sono erranee, dato che la verità e la saggezza sono un tutt'uno con Dio onnipotente, di modo che la sua capacità di comprensione infinita è incommensurabile rispetto alle capacità umane. Il punto di partenza dell'epistemologia di Ildegarda è, quindi, l'identificazione tra la divinità e la verità. Di conseguenza, la *scientia dei* è la scienza umana più elevata e il massimo livello di conoscenza a cui l'essere umano può aspirare è la *scientia speculativa*, per mezzo della quale la sua anima diviene un riflesso della volontà divina –un'idea che risuona nel *Mirouer des simples ames* di Margherita Porete. Ildegarda non propone una contrapposizione tra la fede e la ragione, perché la ragione è in armonia con la fede quando si usa correttamente. Malgrado l'infinità e l'incommensurabilità di Dio, la razionalità è il dono che la divinità ha concesso all'essere umano, per cui la *rationalitas creata* è il riflesso ontologicamente degradato della *rationalitas increata*, come indica Fabio Chávez Alvarez. Ovvero, esiste una proporzione sconosciuta tra la razionalità divina e quella umana. In termini matematici diremmo che questi due tipi di razionalità non sono commensurabili, perché il quoziente tra le due grandezze è un numero irrazionale. Secondo l'autrice, l'errore fondamentale dell'uso scolastico della ragione è che, nel suo atto cognitivo, divide l'oggetto della conoscenza in parti. E non è possibile dividere Dio per conoscerlo, dato che la sua unità e integrità non lo permettono. Si deve quindi favorire un uso della ragione che possa cogliere la divinità senza profanare il suo mistero insondabile. Se procediamo nell'argomentazione, sorge la domanda a proposito di quale sia, allora, la conoscenza della realtà che l'essere umano possa raggiungere, secondo Ildegarda. In quanto esiste un universo unico, materiale e temporale, in cui abitano esseri visibili e invisibili, e che è stato creato da Dio, solo Dio conosce l'autentica costituzione della realtà. Di

conseguenza, l'essere umano può solo abbozzare un'immagine parziale della realtà, per cui ogni rappresentazione che ne fa è limitata; ma non per questo deve desistere dallo sforzo di elaborarla –un'idea simile al celebre passaggio del *Timeu* citato a pagina 110, nota 286. Nel rappresentare l'universo creato, l'essere umano si può valere delle scienze umane nella misura in cui tenga presente che le conoscenze parziali ottenute con queste scienze sono subordinate al fatto che l'indagine razionale dei misteri della Creazione debba avere l'obiettivo di avvicinarlo al suo artefice e alla salvezza della propria anima. A proposito di questa questione, credo che si debba concludere che per Ildegarda la filosofia non è un sapere corrotto in sé, ma lo diventa per l'uso che ne fanno determinati filosofi. Si tratta di una concezione da inserire nel dibattito tra teologia monastica e teologia scolastica che si svolse in quel periodo. La filosofia può essere preziosa se la si considera per quella che è: un sapere parziale, infinitamente inferiore alla saggezza divina. E Ildegarda, infatti, rivela delle conoscenze filosofiche quando menziona pensatori come Lucano, Hermes e Agostino, e per l'uso di motivi filosofico-letterari con l'analogia dell'uovo cosmico.

La seconda conclusione del mio lavoro è che il discorso allegorico-visionario è il modo in cui Ildegarda presenta il suo pensiero, sebbene non plasmi in esso i contenuti filosofico-teologici e il messaggio profetico che vuole trasmettere. Inoltre, considero che l'originalità del suo discorso non risieda propriamente nella singolarità dell'esperienza visionaria, bensì nell'immaginario particolare che fa emergere per mezzo di diversi saperi. La filosofia della natura è uno di questi, a cui si aggiungono la teologia, l'esegesi e la medicina, tra gli altri. Nel processo di comprensione, Ildegarda modella con diversi saperi la ricezione del messaggio che le «rivela» la *uox de caelo* perché lo diffonda a tutta l'umanità. Pertanto, le capacità conoscitive dell'autrice si mettono in gioco nel processo d'apprendimento e, per questo motivo, il suo grado di percezione della «rivelazione» si può ampliare. Il messaggio che trasmettono i suoi scritti non è chiaro; è necessario che chi legge e ascolta decifri il senso nascosto del testo mentre traccia la sua strada verso la divinità e, nel contempo, verso la salvezza. La dimensione escatologica del racconto visionario è rilevante, in quanto Ildegarda offre all'essere umano degli strumenti spirituali che rafforzano l'aspetto divino della sua costituzione collegandolo con il passato e con il futuro, cioè con il ricordo della condizione edenica e con l'avvertimento della fine dei tempi. E per mezzo dell'escatologia l'autrice riflette sulla dimensione temporale dell'universo, una dimensione che si collega a quella materiale in diverse opere. Il modo in cui Ildegarda

caratterizza e mette in gioco le idee di tempo e di materia nei suoi scritti –e in particolare nelle sue opere di visioni– mi porta a concludere che la sua concezione dell'universo non è una «visione» della realtà con una base puramente mistica e profetica, bensì che uno dei suoi fondamenti è l'indagine filosofica. Si dovrà poi precisare posteriormente in che modo si articola il substrato di filosofia naturale in ogni testo del *corpus*, in rapporto allo sviluppo delle proposte cosmologiche, ma per il momento dobbiamo fermarci.

Il terzo argomento non è concettuale, ma valuta le condizioni di possibilità necessarie per affermare che Ildegarda ebbe accesso a delle fonti filosofiche. Come ho già indicato, non cita praticamente autori o autrici né opere di riferimento, eccetto la *Bibbia*; e, inoltre, non si sono conservati i cataloghi bibliografici degli *armaria* dei monasteri in cui visse. È quindi impossibile formulare *a priori* delle conclusioni solide a questo proposito. Ciononostante, attraverso ricerche storiche e geografiche è possibile verificare diversi livelli d'accessibilità dell'autrice a determinate fonti filosofiche, in funzione, per esempio, della loro localizzazioni in *armaria* di abbazie femminili e maschili con cui fu in contatto. Oltre a ciò, si devono prendere in considerazione i florilegi, la trasmissione orale e le illustrazioni come strumenti della conoscenza

In particolare, ho analizzato l'accesso dell'autrice a fonti che tramandano la cosmologia platonica. In questo senso, si è conservato un manoscritto dell'XI secolo proveniente dall'abbazia d'Echternach che contiene, tra altri testi, il *Timaeus* accompagnato dal commento di Calcidio. L'esistenza del manoscritto non dimostra, ovviamente, che Ildegarda avesse letto questi testi, però indica che li aveva a portata di mano e che li poteva conoscere. Quello che però sappiamo è che l'interesse dell'autrice nei confronti della natura aumentò progressivamente, come indica il crescente aumento dei contenuti sul cielo e la Terra nel *Sciuias*, la *Physica* e nel *LDO*, e il fatto che la sua rappresentazione dell'universo ha acquistato sempre maggior complessità e precisione. Questo è un fatto dimostrabile e denota una maggior informazione e documentazione da parte dell'autrice. Nel trattare questo aspetto cruciale, il lavoro affronta dei pregiudizi profondamente radicati nella storiografia e sostiene in modo deciso che Ildegarda, una donna dalle notevoli possibilità intellettuali ed economiche, si occupò di un tipo di letteratura che in teoria si considera estraneo agli interessi di una religiosa medievale. Ritengo che sia un pregiudizio di genere privo di una base storica. Ciò viene dimostrato chiaramente da Herrada di Hohenbourg con il suo interesse esplicito per le arti liberali, e per la filosofia di origine classica, che arriva a identificare con la saggezza. Inoltre,

Herrada cita delle fonti di vario tipo, comprese quelle scolastiche, e effettua una descrizione fisica della costituzione e del funzionamento del cosmo. Infine, se confrontiamo le conoscenze filosofiche che si evincono dalla concezione dell'universo delle due autrici, ci rendiamo chiaramente conto che la portata teorica e documentale di Ildegarda è molto superiore. In conclusione, come minimo due pensatrici medievali plasmano nelle loro rispettive opere delle conoscenze sulla cosmologia e analizzano la natura come una realtà «autonoma», interessante in sé; le loro riflessioni sulla natura mostrano quindi che i monasteri femminili presero parte al movimento di rinnovamento filosofico-scientifico del XII secolo.

2. Analisi sincronica e diacronica del corpus di Ildegarda

I capitoli secondo, terzo e quarto di questo lavoro hanno l'obiettivo di fondare la seconda ipotesi della ricerca. Ritengo che la caratterizzazione dell'universo che Ildegarda elabora in tutto il suo *corpus* presenti delle somiglianze (che designo come linee di continuità) e anche delle differenze significative (le cosiddette rotture). La continuità delle proposte cosmologiche è l'aspetto che l'autrice vuole sottolineare al fine di preservare l'unità profetica dei suoi scritti, come mostra chiaramente l'analisi del passaggio del *LDO* sul cosmo del *Sciuias* citato a pagina 401. Oltre a ciò, troviamo delle piccole alterazioni e dei cambiamenti rilevanti quando confrontiamo gli approcci cosmologici del *Sciuias* e del *LDO*, due opere tra le quali, ricordiamolo, intercorrono ventotto anni. Questa evoluzione era già stata segnalata dalla critica –soprattutto nell'articolo di Monika Klaes: «Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen» (1987)– sebbene, per quel che è a mia conoscenza, non era ancora stata analizzata dettagliatamente. Pertanto, questo è un contributo rilevante del presente lavoro. Un altro apporto significativo consiste nel fatto che, nell'analisi della cosmologia di Ildegarda, tiene in considerazione altri suoi scritti: il terzo capitolo parla della concezione della natura esposta nella *Physica* e nel *Beate Hildegardis Cause et cure*, e analizza la tematica cosmologica in opere come l'*Ordo Virtutum*, il *Liber uite meritorum*, la *Symphonia armonie celestium reuelationum*, le *Expositiones euangeliorum* e le *Solutiones quaestionum xxxviii*, tra gli altri. Ampio la prospettiva d'analisi e metto in discussione la dicotomia –esplicita nella letteratura critica– tra la cosmologia visionaria e i libri medico-naturalisti. Perché lo studio della descrizione dell'universo materiale nell'insieme del *corpus* dell'autrice diluisce la suddetta distinzione, in quanto Ildegarda elabora la sua concezione dell'universo, non in due,

bensi in numerose maniere. D'altra parte, questa conclusione ci conduce a un nuovo punto di partenza metodologico: capire il pensiero dell'autrice in maniera integrale non implica che le sue proposte siano intemporalmente. Di conseguenza, l'analisi sistematica delle sue proposte cosmologiche va integrata e completata da un'analisi di tipo storico-biografico.

La messa in pratica della metodologia di analisi sincronica e diacronica è essenziale per lo sviluppo della seconda ipotesi della ricerca, che considero fondata in maniera solida. Per spiegare il ventaglio di modifiche contenute nelle proposte cosmologiche di Ildegarda, porto a termine un'analisi minuziosa della formulazione cosmologica iniziale, raccolta nel *Sciuias*, e della formulazione finale, esposta nel *LDO*. La sintesi dell'analisi comparativa tra la cosmologia del *Sciuias* e del *LDO* si trova a pagina 326, figura 7. Lo sviluppo delle idee cosmologiche di Ildegarda non è lineare, dato che non procede da un punto di partenza X verso un punto d'arrivo Y. Lo definirei piuttosto, una sorta di evoluzione a spirale, in quanto le posizioni cosmologiche del *Sciuias* vengono di nuovo trattate in modo simile nel *LDO*; nello stesso tempo, l'universo materiale concepito dall'autrice si è trasformato. La trasformazione del cosmo di Ildegarda viene analizzata nel quarto capitolo attraverso le linee di continuità e delle rotture, che riassumo qui di seguito.

Per quanto riguarda gli elementi di continuità, sia nel *Sciuias* che nel *LDO* viene descritto un universo costituito dai quattro elementi, distribuiti in diverse zone che formano un *continuum*, cioè, un universo ontologicamente omogeneo. Ogni elemento svolge una funzione in beneficio dell'intero universo (il fuoco gli fornisce luce e calore, il vento ne è l'agente dinamizzatore, l'acqua diffonde l'umidità e la terra fa da argine degli altri elementi), mentre il rapporto che si instaura tra le parti e il tutto può essere definito dal concetto di *sympatheia*. Inoltre, l'ordinamento planetario implicito è lo stesso e in entrambe le opere considera la Terra con un astro degno. Infine, Ildegarda stabilisce una corrispondenza tra l'evoluzione delle diverse fasi della dimensione materiale dell'universo e della sua dimensione temporale. Conferisce all'essere umano il dominio degli elementi e degli altri esseri viventi, assegnandogli un posto specifico nell'universo: la Terra. Queste sono, a grandi linee, le caratteristiche che fanno sì che entrambi le concezioni dell'universo ruotino intorno allo stesso centro. D'altra parte, ci sono modifiche minori e grandi rotture che costituiscono, secondo la similitudine geometrica a cui ho fatto riferimento, le forze centrifughe che fanno sì che la concezione dell'universo di Ildegarda si trasformi dal punto alla spirale.

Le questioni fondamentali che caratterizzano le trasformazioni degli approcci cosmologici del *LDO* sono tre. In primo luogo, la modifica sostanziale che comporta nel *LDO* la creazione dell'universo attraverso l'*igneis uis*, designata anche in termini di *caritas*, *rationalitas* e *uita*, tra gli altri. Fa parte della «substantia de la divinitat» e svolge una funzione di mediazione tra Dio e l'universo nel *Fiat*. Questa idea manca nel *Sciuias*, in cui Ildegarda segnala solo che l'atto di creazione è frutto dell'azione della volontà di Dio. In secondo luogo, va menzionata l'alterazione che l'autrice introduce nel *LDO* con il concetto di *recta mensura* o proporzione, in riferimento sia alla composizione che alla dinamica fisica dell'universo. Ciò conferisce alla *sympatheia* cosmica un senso aritmetico e i rapporti e le interazioni tra gli elementi dell'universo acquisiscono maggiore complessità. In terzo luogo, Ildegarda introduce nel *LDO* un cambiamento di prospettiva significativo per mezzo dell'analogia tra macrocosmi e microcosmi e della loro interazione reciproca. D'altra parte, tra i due libri si registrano numerose modifiche secondarie che hanno anche un peso specifico nella nuova rappresentazione dell'universo. Ne segnalo alcune. Nel *LDO* descrive l'universo come una «ruota», di modo che la figura ovale del cosmo viene sostituita da quella sferica, mentre le zone elementari, definite come «cerchi» (con una certa reminiscenza delle sfere), qui sono sette invece di sei. La meccanica celeste non viene più provocata dalla somma dinamica degli elementi, dagli spruzzi che emergono dalle zone cosmiche e da determinati fenomeni atmosferici, ma nel *LDO* il doppio movimento celeste viene spiegato attraverso le azioni precise di diversi venti. Le stelle non occupano più esclusivamente la zona dell'etere, in quanto nel *LDO* distingue sedici stelle principali situate alla periferia dell'universo e una moltitudine di stelle secondarie collocate nell'etere (concepito sempre con un'aria più pura e non come un quinto elemento) e nell'«aria forte, bianca e brillante». Oltre a ciò, nel *LDO* si dedicano due visioni all'ambito terrestre, una tematica che aveva una scarsa presenza nel *Sciuias* e che, invece, si può collegare alla *Physica* per alcune affinità nell'osservazione dei fenomeni naturali. La maggior precisione, la descrizione più dettagliata e accurata e la metodologia espositiva che Ildegarda impiega nel *LDO* sono altri dati da tenere presente nella valutazione della trasformazione dell'universo che descrive. In conclusione, credo che i punti menzionati forniscano un fondamento solido per affermare che esiste uno sviluppo a spirale, fatto di continuità e soprattutto di rotture, tra gli approcci cosmologici del *Sciuias* e del *LDO*. A partire da qui, si deve aprire la strada per ripercorrere la trasformazione del cosmo nel percorso intellettuale dell'autrice: sia nelle

composizioni elaborate tra il 1151 (quando finisce il *Sciuias*) e il 1163, sia in scritti coevi e posteriori al *LDO*.

Ovviamente, come dimostro nel terzo capitolo, la trasformazione del cosmo di Ildegarda non avviene in maniera improvvisa nel *LDO*, in quanto l'autrice ripensa l'*imago mundi* –e il rapporto con Dio e con l'essere umano– in scritti precedenti e contemporanei. Segnalo i tratti più rilevanti dell'analisi. In primo luogo, il metodo di approssimazione ai fenomeni naturali che applica nella *Physica* (sebbene l'opera riguardi l'ambito terrestre e non tratti di quello celeste) indica un cambiamento di prospettiva rispetto al *Sciuias*, mostrando l'interesse di Ildegarda per l'osservazione della *subtilitas* di ogni cosa presente nella natura e l'estrazione della sua *utilitas* corrispondente. In secondo luogo, il vincolo tra le forze cosmiche e le forze morali si consolida nella concezione delle virtù che plasma nell'*Ordo Virtutum* e nel *Liber uite meritorum*. La seconda opera di visioni è anche un'indagine sull'universo materiale, la dinamica cosmica e il posto dell'essere umano in questo stesso universo. E, inoltre, l'immagine del microcosmo del *LDO* fa riferimento alla visione di Dio come una figura antropomorfa che attraversa l'universo presentato nel *Liber uite meritorum*. Infine, nell'*Epistolarium* l'autrice raccoglie per iscritto una questione che aveva trattato nelle sue prediche pubbliche e che è strettamente legata a un avvenimento storico chiave, che ritengo che abbia avuto un'influenza importante nella maniera in cui Ildegarda parla dell'universo nel *LDO*. Si tratta della lotta dell'autrice contro le «eresie» del suo tempo. In particolare, si scontra con i principi del catarismo (come si legge in diverse epistole) e con il paganesimo, l'altra «eresia» di spicco del momento, come viene indicato a pagina 121, nota 322. La controversia si verifica intorno al 1163, un anno che segna un punto di inflessione nel pensiero e nell'opera dell'autrice. Fin qui ho preso in esame gli scritti anteriori al *LDO*, che appartengono al periodo creativo compreso tra il 1151 e il 1163. Per quanto riguarda le opere contemporanee e posteriori al *LDO*, scritte tra il 1163 e 1179, bisogna sottolineare due aspetti rilevanti. Da una parte, la presenza di motivi cosmologici reinterpretati dall'allegoria, l'esegesi e la teologia nelle *Expositiones euangeliorum*, le *Solutiones quaestionum xxxviii* e l'*Explanatio symboli sancti Athanasii*. Dall'altra, l'approfondimento dell'aspetto musicale della cosmologia – una tematica che appare già nel *Sciuias*, l'*Ordo Virtutum* e la *Symphonia* –, com indica la lettera che ha indirizzato ai prelati di Magonza poco prima di morire. Infine, esiste un'opera che si distingue dal resto del *corpus*: il *Beate Hildegardis Cause et cure*, conservata in un *unicum* del XIII secolo e che, a partire da studi recenti di Laurence

Moulinier, si considera un'opera pseudo-ildegardiana elaborata soprattutto a partire da idee e frammenti estratti dalla *Physica* e dal *LDO*.

Uno dei contributi del mio lavoro è 'analisi del substrato filosofico delle «visioni» dell'universo e dello sviluppo delle proposte cosmologiche di Ildegarda, una ricerca che non si limita solo all'ambito degli studi su Ildegarda, ma che ha una ripercussione diretta sul modo in cui sono state studiate finora delle questioni centrali della storia della filosofia medievale, come il rinnovamento filosofico-scientifico e la nuova concezione della natura che emerge nel XII secolo. Casi come quelli di Ildegarda e di Herrada, ognuna con le sue peculiarità, dimostrano che il movimento di rinnovamento intellettuale non era una prerogativa delle scuole cattedrali maschili, bensì che era presente anche nell'ambito monastico femminile, la qual cosa mette in dubbio, di rimbalzo, il tipo di formazione che si supponeva che ricevessero e impartissero le donne in quegli spazi. Inoltre, Ildegarda non trasmette la sua concezione dell'universo solo all'interno della sua comunità, ma la diffonde in tutta la società ed è un esempio rappresentativo anche delle tensioni intellettuali nell'ambito dello stesso movimento di rinnovamento filosofico-scientifico.

3. Lettura «sinfonica» del *Timaeus* e il *Liber diuinarum operum*

Il quarto capitolo del lavoro contiene il fondamento della terza ipotesi della ricerca, la più azzardata della tesi, che sostiene l'influenza della cosmologia platonica, in particolare del *Timaeus* e del commento dello stesso dialogo fatto da Calcidio, sugli approcci cosmologici del *LDO*. In senso stretto, la dimostrazione di questa ipotesi non è possibile, perché non c'è nessuna citazione esplicita di Platone né del dialogo cosmogonico in tutto il *corpus* dell'autrice, e anche perché non si trovano tracce testuali determinanti che permettano di affermarlo con fermezza. Inoltre, sebbene si conservi una copia manoscritta dell'XI secolo del *Timaeus* con il commento di Calcidio (e anche con il *Somnium Scipionis* di Cicerone e il corrispondente commento di Macrobio) nella biblioteca dell'abbazia d'Echternach (BnF, ms. lat. 10195), non sappiamo se Ildegarda l'abbia consultata o se ne conosceva i contenuti per mezzo, per esempio, del *philosophus* dissidente (Embricho I, secondo Tilo Altenburg) che soggiornò al monastero di Rupertsberg per alcuni anni nel decennio del 1150. In conclusione, benché creda che non sia possibile dimostrare con esattezza questa influenza, considero che si possa comunque evidenziare l'aria di famiglia –nei termini di Ludwig Wittgenstein– che si constata tra queste opere, come viene indicato nel quarto capitolo. Definisco qui

l'analisi comparativa portata a termine come una lettura «sinfonica» di diverse opere: fondamentalmente il *LDO*, il *Timaeus* e il commento di Calcidio. Ovvero, mi servo dell'uso fatto da Ildegarda dei termini *symphonia* e *symphonizans* (pagina 193, nota 228) per designare un metodo di lettura comparata che consiste nell'analizzare in che modo *suonano* insieme delle opere diverse se vengono ascoltate contemporaneamente. Le affinità si traducono in armonie, le divergenze in dissonanze, e il risultato è una mappa sonora molto interessante.

In particolare, la lettura «sinfonica» si basa su evidenze testuali e, soprattutto, su parallelismi concettuali tra il *LDO*, il *Timaeus* e il commento di Calcidio, e anche con determinate opere della cosiddetta letteratura timaica, sia dell'antichità sia dell'epoca medievale. La sovrapposizione di diversi strati testuali implica una notevole difficoltà (la trasmissione della cosmologia timaica è in sé complessa) e, inoltre, l'analisi comparativa non si può dettagliare nella stessa maniera per ogni tematica trattata. Da una parte, l'analisi comparativa tra le idee di *ignea uis* hildegardiana e di *anima mundi* platonica viene ampiamente sviluppata nel lavoro, in quanto questa concezione costituisce, a mio parere, uno dei nuclei principali che mettono in luce gli echi platonici dell'approccio cosmologico del *LDO*. Vengono trattate invece in maniera più o meno sintetica le tematiche relative alla costituzione e alla dinamica dell'universo e alla sua interazione con l'essere umno. Qui di seguito riassumo gli assi portanti dell'analisi comparativa (raccolta nella figura 8 a pagina 344) che fondano l'aria di famiglia che si può percepire tra la cosmologia del *LDO* e quella platonica.

Per quanto riguarda la caratterizzazione fatta da Ildegarda della forza ignea, un'idea che agglutina in sé diversi concetti, essa mette in luce quella che potremmo denominare un'*armonia dissonante* con l'anima del mondo. Cioè, esiste un'affinità concettuale tra le due idee e, nel contempo, una divergenza essenziale. Il concetto di *anima mundi* circolava nell'ambiente culturale e intellettuale dell'epoca, con chiari riferimenti alla filosofia della natura che si studiava nelle scuole, soprattutto fino alla metà del XII secolo e alla condanna di Pietro Abelardo al Concilio di Sens, accusato, tra l'altro, di identificare l'anima del mondo e lo Spirito Santo. A questo proposito è ben noto lo scritto di Bernardo di Chiaravalle, ed è altrettanto noto che il cistercense era un riferimento spirituale e teologico per Ildegarda, come indica l'epistola che gli inviò. L'autrice, che doveva aver seguito la polemica, *a priori* non condivide la concezione platonica dell'universo in quanto pagana e, quindi, «eretica» e sbagliata. Tuttavia, gli autori patristici a cui fa riferimento riprendono delle idee platoniche nel parlare

dell'universo, di modo che è possibile ripensare determinate idee sul *cosmos* secondo un'ottica cristiana. Inoltre, per ribattere le idee sbagliate degli scolastici platonici è necessario non solo conoscerle, ma anche far vedere che è a conoscenza delle tematiche discusse nelle scuole. D'altra parte, va ricordato che Ildegarda inizia il *LDO* nel 1163, un anno determinante nella sua lotta contro le eresie. Queste considerazioni portano alla seguente conclusione: gli interlocutori impliciti dell'autrice nella stesura del *LDO* sono, in parte, gli *errantes homines* del suo tempo, non solo i catari, ma anche i pagani, cioè tutti coloro che diffondono con le loro teorie una concezione «erronea» dell'universo. Nel *LDO* Ildegarda spiega diffusamente la costituzione e la dinamica dell'universo materiale, che considera una creazione divina (contro i principi catari) sebbene non sia divino in sé (contro i principi platonici). E, in concreto, rielabora l'idea dell'anima del mondo attraverso l'allegoria che ha denominato «la Trinità riflessa» (nell'universo e nell'essere umano) con il fine di esporre una concezione «rivelata» e «ortodossa» dell'universo che confuti le teorie eretiche: secondo l'autrice, non esiste una natura creatrice (*natura naturans*) diversa dalla natura creata (*natura naturata*), ma le funzioni che gli scolastici assegnano all'anima del mondo sono in realtà frutto dell'azione creatrice della divinità. Pertanto, si deve concludere che Ildegarda riprende idee pagane sulla costituzione del cosmo perché, pur volendo diffondere nella società una visione cristiana dell'universo creato, cerca anche di rivolgersi e di confutare le teorie «eretiche» sia dei catari sia dei pagani. Ed è in questo senso che sostengo la conclusione secondo la quale il *LDO* si può considerare parte integrante della letteratura timaica in quanto «contro-commento» implicito del *Timaieus*.

Per quanto riguarda le questioni relative alla costituzione materiale dell'universo, la dinamica cosmica e l'interazione tra macrocosmi e microcosmi, l'analisi comparativa ottiene dei risultati significativi, sebbene si debbano tenere presente due fattori determinanti nella valutazione della possibile influenza del *Timaieus* nel *LDO*. In primo luogo, l'ampia trasmissione e rielaborazione della cosmologia platonica dall'antichità fino al XII secolo e, in secondo luogo, le imprecisioni concettuali e la rielaborazione allegorica dell'autrice nel descrivere le «visioni» dell'universo rendono impossibile dimostrare un'influenza univoca della cosmologia platonica né individuare con sicurezza i testi che hanno ispirato l'autrice. A partire da questo stato di cose, raccolgo le prove testuali e i parallelismi concettuali segnalati minuziosamente nell'edizione critica del *LDO* fatta da Peter Dronke e Albert Derolez, e ne indico altre: per esempio, l'affinità tra il *LDO* e il testo di Calcidio per quanto riguarda la designazione delle zone

cosmiche (si veda la citazione a pagina 413, nota 350). Ma cerco soprattutto di evidenziare i parallelismi concettuali, seguendo il metodo della magnifica edizione italiana annotata del *LDO* realizzata da Michela Pereira e Marta Cristiani. I principali parallelismi concettuali che fondano la lettura «sinfonica» sono i seguenti. La composizione quadrielementare dell'universo viene descritta nel *Sciuias* attraverso l'analogia con la composizione dell'uovo; un *topos* con una lunga tradizione e che appare in opere del XII secolo, come il *Dragmaticon* di Guglielmo di Conches e il *De imagine mundi* d'Onorio d'Autun. La composizione dell'universo descritta nel *LDO* è anch'essa elementare, però qui la figura cosmica è sferica e formata da sette *circuli* che mantengono tra loro una proporzione (*recta mensura*) per quanto riguarda la loro estensione e densità (*densitas*). I concetti di proporzione (*ratio*) e di densità (*crassitudo*) appaiono anche nel commento di Calcidio, e la loro caratterizzazione sembra risuonare nel cosmo del *LDO*, dove la geometria ha guadagnato terreno rispetto al *Sciuias*. Ildegarda sottolinea che la principale differenza tra l'*imago mundi* del *Sciuias* e quella del *LDO* consiste nel fatto che, mentre la prima si occupa della distinzione e la distribuzione degli elementi, l'altra si dedica alla sua proporzione e circolazione nell'universo. Pertanto, il concetto di proporzione è, secondo l'autrice, una componente innovatrice dell'approccio cosmologico del *LDO*. Per quanto riguarda l'analisi comparativa, mentre il *Timaeus* indica che le quattro materie che formano l'universo mantengono tra loro una proporzione e un equilibrio, il *LDO* descrive una proporzione tra le tre regioni dell'universo (terrestre, atmosferica e celeste) e una proporzione nelle diverse zone che compongono la regione celeste. Ildegarda descrive un equilibrio dinamico tra le parti, e delle parti in rapporto al tutto; tuttavia non interpreta più il concetto di *sympatheia* solo come un'interazione tra le forze cosmiche, ma piuttosto a partire da rapporti aritmetici più complessi. D'altra parte, la *densitas* dei diversi *circuli* può essere un'allusione alle sfere solide, sebbene l'autrice continui a definire l'etere con parametri stoici e non aristotelici. Una ricerca di concordia tra teorie diverse che caratterizza anche il commento di Calcidio al *Timaeus*. Per quanto riguarda il secondo nucleo tematico segnalato, la dinamica celeste, spicca la maggior precisione con cui l'autrice descrive nel *LDO* il doppio movimento che ha luogo tra i cieli per mezzo dell'azione di determinati venti, che, inoltre, hanno un'influenza sull'essere umano sia a livello fisico che morale. Qui distingue anche tra le stelle di prima grandezza (le stelle fisse), situate nel fuoco brillante, e le stelle secondarie, di grandezze diverse, poste nelle altre due zone celesti: l'etere e l'aria forte, bianca e brillante. Infine, precisa delle

questioni relative al movimento dei pianeti e del Sole, e dedica un'ampia sezione del libro alla descrizione dell'ambito terrestre. Ovviamente, la caratterizzazione che Ildegarda fa delle questioni citate è piuttosto generalista, per cui non la si può collegare a delle fonti concrete. Nonostante questo, si deve sottolineare che mostra – fatto in sé rilevante a proposito della terza ipotesi – che dispone di una maggior documentazione filosofico-scientifica. L'ultimo nucleo tematico segnalato è l'analogia tra macrocosmi e microcosmi, un'idea assai presente negli scritti sorti nel contesto di Chartres, come la *Cosmographia* di Bernardo Silvestre. In relazione a queste questioni, si deve concludere che le proposte cosmologiche delle «visioni» dell'universo del *LDO*, riprendendo delle idee concrete, stabiliscono un dialogo con la filosofia di taglio platonico studiata nelle scuole nel corso della prima metà del XII secolo. Ildegarda non vuole emulare i *philosophi*, bensì ricava dalla filosofia della natura un apprendimento teorico che impiega come base per elaborare la sua personale concezione dell'universo e per mostrare in seguito su quali aspetti non è d'accordo. Con il suo gesto, Ildegarda rileva un gran interesse per questioni affini a quelle affrontate dai *magistri*, in particolare dell'ambito di Chartres. Il presente lavoro contribuisce a mettere in luce che Ildegarda espone un'*imago mundi* rappresentativa della sua epoca e che la si può collocare in un qualche punto dell'ondata di creatività speculativa che la critica designa come rinnovamento filosofico-scientifico del XII secolo. Ed è possibile concludere che, a causa dell'autorità spirituale e dottrinale che l'istituzione ecclesiastica e i fedeli attribuivano a Ildegarda, la sua concezione dell'universo fosse più diffusa nella società di quella degli stessi scolastici.

4. Nuove linee di ricerca

Insieme alle conclusioni e con i contributi, credo conveniente segnalare brevemente le linee di ricerca e anche di diffusione della ricerca stessa che hanno il presente lavoro come punto di partenza. In primo luogo, per quanto concerne la continuazione della ricerca sulla cosmologia d'Ildegarda, considero che sarebbe interessante e fruttuoso intraprendere uno studio focalizzato sulla questione dello sfondo cosmologico del *LVM* e di altri scritti dell'autrice meno studiati, oltre a un'analisi comparativa approfondita tra la filosofia della natura del *LDO* e quella di alcuni pensatori della scuola di Chartres per collocare in una maniera più precisa la figura d'Ildegarda di Bingen nel panorama filosofico-scientifico dell'epoca. Oltre a ciò, per quanto riguarda la diffusione della ricerca, ho intenzione di realizzare un progetto di ricostruzione delle descrizioni

dell'universo di Ildegarda, soprattutto quella del *LDO*, con diagrammi digitali e interattivi (a partire dai manoscritti illuminati della sua opera e con immagini create di nuovo) che permettano di comprenderla meglio grazie a una visualizzazione dei contenuti che la tecnologia attuale mette a nostra disposizione.¹¹

Un'altra linea di ricerca consiste nell'applicare la metodologia che combina le analisi sistematica e storico-biografica (sincronica e diacronica) nell'elaborazione di un *Lexikon*, transdisciplinare e con contributi internazionali, di una selezione di concetti e nozioni fondamentali del pensiero di Ildegarda.¹² Ritengo che un problema simile a quello degli studi sulla cosmologia di Ildegarda si verifichi in contributi su altre idee che improntano il pensiero dell'autrice. Ciò viene evidenziato, per esempio, da Gian Luca Potestà a proposito dello sviluppo della concezione dell'Anticristo in diversi scritti di Ildegarda,¹³ e in questo senso sarebbe opportuno rivedere anche lo studio ispiratore di Fabio Chávez Alvarez sulla *racionalitas*. Si tratta di un tipo di metodologia sempre più utilizzata nell'analisi interpretativa di testi di storia della filosofia (come indica Irene Caiazzo in uno studio sulla materia in Guglielmo di Conches citato a pagina 417), un ambito nel quale non sembra ormai rigoroso esaminare il pensiero dell'autore o autrice in questioni come una dottrina sistematica, che costruisce un'unica teoria integrale, a partire da frammenti del suo *corpus*.

In terzo luogo, penso che si dovrebbe riconsiderare il posto occupato da Ildegarda nell'analisi di tipo genealogico. Soprattutto in due ambiti concreti: quello della tradizione della mistica occidentale e quello della tradizione filosofico-scientifica occidentale. Per quanto riguarda la tradizione mistica,¹⁴ credo che si dovrebbero ripensare due questioni in particolare. Da una parte, il ruolo di Ildegarda nel movimento spirituale che la critica chiama «mistica renana», nella cui genesi non è di solito inclusa. Ovviamente, l'immaginario catafatico di Ildegarda presenta delle differenze radicali rispetto alla mistica apofatica di figure come Meister Eckhart e Heinrich Seuse; tuttavia,

¹¹ Come ho già segnalato, la Dott.ssa Margot Fassler è la responsabile di un progetto di ricostruzione digitale del cosmo del *Scivias* che ha come *score* la musica dell'*Ordo Virtutum*. Si veda *supra*, p. 273, n. 160. In particolare, un'applicazione pedagogica della ricerca consisterebbe nel creare diagrammi digitali per spiegare la concezione medievale dell'universo negli ambiti della Scuola Primaria e Secondaria.

¹² Nel corso del soggiorno di ricerca presso l'Harvard University, la Dott.ssa Beverly Mayne Kienzle mi ha fatto sapere che alcuni anni prima aveva iniziato un progetto di questo tipo ma che non l'aveva concluso.

¹³ Gian Luca Potestà, «I tempi finali e la venuta dell'Anticristo secondo Ildegarda», in: Berndt - Zátanyi (ed.), *Unversehrt und unverletzt*, cit.

¹⁴ Esistono alcuni contributi riguardanti questa genealogia: Victoria Cirlo, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, cit.; Hildegard Elisabeth Keller, «Abundancia. Una estética de lo líquido y su circulación en la Edad Media y en el siglo XX», in: Victoria Cirlo i Amador Vega (ed.), *Mística y creación en el siglo XX*, Barcelona: Herder, 2006, p. 87-137.

credo che le indagini dell'autrice sui misteri divini e i limiti della conoscenza umana si avvicinino ad alcune proposte di questo movimento. D'altra parte, la figura di Ildegarda spesso viene posta all'avanguardia della tradizione della mistica femminile medievale, sebbene ritengo che si debba portare a termine uno studio più esauriente, sia a livello storico che concettuale, riguardante l'influenza che avrebbe esercitato sul pensiero di autori coetanei e posteriori, come sulla dialettica tra amore e ragione che propone Margherita Porete.¹⁵ Infine, a proposito della tradizione filosofico-scientifica, sarebbe molto interessante approfondire la possibile influenza della concezione della natura di Ildegarda su pensatori del XVI secolo come Agrippa di Nettesheim e Paracelso, attraverso il suo maestro Johannes Trithemius (si vedano le pagine 250-25). Oltre a ciò, Ildegarda di Bingen e le sue «visioni» dell'universo sono il punto di partenza di un progetto, che ho intenzione di portare avanti una volta conclusa la Tesi di dottorato, sull'«immaginazione scientifica» (riprendo il termine da Edward Grant) delle pensatrici europee dal XII al XVII secolo, un periodo che di solito viene omissso nei libri sulla storia delle donne scienziate. Lo studio si propone di analizzare i «viaggi» celesti¹⁶ descritti da autrici che appartengono a contesti scientifici molto diversi: tra gli altri, Ildegarda e Herrada, Christine de Pizan (soprattutto la descrizione dei cieli ne *Le chemin de longe étude*), Margherita Sarrochi (1560-1617), interlocutrice di Galileo, Lucrezia Marinella (in particolare nella *La vita di Maria vergine, imperatrice dell'universo*) e Juliana Morell (1594-1653), filosofa, física e astronoma nata a Barcellona.

¹⁵ Marianne Underhill, «Empowered by the Love of God: Hildegard of Bingen and Marguerite Porete», Lavoro finale di Màster, Saint Mary-of-the-Woods College (IN), 2010.

¹⁶ Peter Dinzelbacher, «Voli celesti e contemplazione del mondo nella letteratura estatico-visionaria del Medioevo», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio. Mendola, 22-26 agosto 1995*, Milno: Vita e Pensiero - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1998, p. 215-233.

BIBLIOGRAFIA

1. Manuscrits i biblioteques

1.1. Manuscrits citats*

1.1.1. Relacionats amb Hildegarda de Bingen

Beate Hildegardis Cause et cure

Copenhaguen, Kongelige Bibliotek, Ny kgl. saml. 90b f., s. XIII, Alemanya, pergamí. Manuscrit digitalitzat i disponible amb accés obert a: http://www.kb.dk/da/nb/materialer/haandskrifter/HA/e-mss/nks-2_90_b.html, consulta: 17.09.2105.

Explanatio symboli sancti Athanasii

Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2, dit «Riesenkodex» (vegeu *infra*).

Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 881, f. 149v-150v, s. XII.

Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 963, f. 122va-123ra, s. XIII.

Fragments de l'obra mèdico-naturalista:

Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. lat. qu. 674, c. 1222/30, f. 1r-24v.

Berlin, Preußischer Staatsbibliothek/ Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. F. 817, 1456, Espira.

Liber diuinorum operum

Gant, Universiteitsbibliotheek, ms. 24, c. 1170/74, Rupertsberg, pergamí. Manuscrit digitalitzat i disponible en accés obert a: <http://lib.ugent.be/catalog/rug01:000821881>, consulta: 17.09.2015.

Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2, dit «Riesenkodex» (vegeu *infra*).

Troyes, Bibliothèque Municipale, cod. 683, c. 1170/79, Rupertsberg, pergamí.

Lucca, Biblioteca Statale, ms. 1942, primera meitat del s. XIII, Renània, pergamí, conté miniatures. Manuscrit digitalitzat i disponible en accés obert a: http://www.internetculturale.it/opencms/opencms/it/viewItemMag.jsp?case=&id=oi%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3ALU0022_ms.1942, consulta: 17.09.2015. [L]

Ordo Virtutum

Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2, dit «Riesenkodex» (vegeu *infra*).

London, British Library, Add. ms. 15102, 1487, f. 207r-221r, còpia autògrafa elaborada per Iohannes Trithemius.

* En el present llistat només es recullen els manuscrits citats en el treball, a excepció de les referències als manuscrits relatius a la literatura timaica dels segles XI-XII, a causa de la complexitat d'aquesta qüestió, que requeriria un estudi monoràfic. La informació relativa als manuscrits d'Hildegarda es troba a les edicions crítiques de cada una de les obres citades. A més a més d'aquestes edicions, i dels recursos digitals recollits en el llistat, m'he basat en el llibre elaborat pel bibliotecari i actual director de la Stadtbibliothek de Trèveris: Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen*, cit., un estudi molt minuciós i actualitzat sobre aquesta qüestió.

Physica (Liber sibtilitatum diuersarum naturarum creaturarum)

Florència, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. laur. Ashburnham 1323, 5 de desembre de 1292?, abadia de St. Eucharius de Trèveris, pergamí, 104 f., complet.

Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, cod. 56, 2. Aug. 4^o (olim 3591), f. 1-174 v, s. XIII/XIV, origen desconegut, pergamí, complet.

París, Bibliothèque nationale de France, Cod. lat. 6952, f. 156-232, c. 1425/50, Speyer, paper. [És la font de l'edició del text publicat a la PL.]

Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Ferraioli 921, f. 1-68r, c. 1449, origen desconegut, paper.

Brussel·les, Bibliothèque Royale, cod. 2551, f. 3-124, mitjans del s. xv, origen desconegut, paper, complet.

Augsburg, Universitätsbibliothek, cod. III.1 2^o 43, f. 59v-66v, anteriorment a la Schloßbibliothek d'Oettingen-Wallerstein d'Hamburg i després a la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, tercer quart del s. xv, Nordbayern, paper, fragmentari.

Sciuias

Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 1, c. 1170/79, Rupertsberg, pergamí, conté miniatures elaborades c. 1179?. El manuscrit es va perdre l'any 1945. Se'n conserven unes fotocòpies (1927) i una còpia facsímil en pergamí duta a terme a l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen entre 1927 i 1933. [W]

Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Pal. lat. 311, c. 1170/79, Rupertsberg, pergamí. Possiblement creat per a un cenobi cistercenc (Himmerod?).

Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. X, 16, s. xii, elaborat al monestir cistercenc de Zwiefalten (diòcesi de Constança), pergamí, conté miniatures. Manuscrit digitalitzat i disponible amb accés obert a: <<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/salX16>>, consulta: 17.09.2015.

Eberbach, monestir cistercenc, s. xii, possiblement a Rupertsberg, pergamí.

Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2, conegut com «Riesenkodex», 1179 i 1182/87, Rupertsberg, pergamí. Conté els següents escrits: *Sciuias* (f. 1v-135v), *Liber uite meritrum* (f. 135v-201v), *Liber diuinorum operum* (f. 202r-308r), *Epistola ad prelatos Moguntinos* (f. 308v-317r), *Vita Hildegardis* (f. 317r-327v), *Epistolae* (f. 328r-434r), *Expositio euangeliorum* (f. 434r-461v), *Lingua ignota* (f. 461v-464v), *Litterae ignotae* (f. 464v), Carta dels monjos de Villers després de la mort d'Hildegarda (f. 464v-465r), *Symphonia* (f. 466r-478r), *Ordo uirtutum* (f. 478r-481v). Manuscrit digitalitzat i disponible amb accés obert a: <<https://www.hs-rm.de/hlb/suchen-finden/sondersammlungen/handschriften-inkunabeln-alte-drucke/der-riesenkodex-hildegard-von-bingen/index.html>>, consulta: 17.09.2015. [R]

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nicolaus-Hospitals, cod. 63, 1210, elaborat a l'abadia benedictina de St. Eucharius a Trèveris, pergamí.

Solutiones quaestionum xxxviii

Würzburg, Universitätsbibliothek, M.p.th.q.10, datat de 1417, f. 37r-41v. Manuscrit digitalitzat i disponible en accés obert a: <<http://vb.uni-wuerzburg.de/ub/permalink/mpthq10>>, consulta: 17.09.2015.

Symphonia armonie celestium reuelationum

Dendermonde, Biblioteca St. Pieters & Paulusabdij, cod. 9, Rupertsberg, c. 1175.

Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2, dit «Riesenkodex» (vegeu *supra*).

Vita domnae Juttae inclusae

Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. theol. lat. qu. 141, f. 119r-124v.

Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek del Gymnasium Theodorianum, Cod. Ba 2, f. 212-215.

1.1.2. Literatura timaica a l'edat mitjana (selecció)

Timaeus, traducció llatina i comentari de Calcidi

París, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 10195, s. XI, abadia d'Echternach. Conté els següents escrits: *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobi (1r-41r), *Somnium Scipionis* de Ciceró (41r-43r), extractes de *Catilina* i *Jugurtha* de Sal·lusti (43r-74v i 74v-76v), *Timaeus* (f. 77r-107r) i *In Platonis Timaeum Commentarius* de Calcidi (f. 107r-150v).

Timaeus, versió llatina de Ciceró

Leiden, Universiteitsbibliotheek, ms. Voss. Lat. F. 84 i F. 86, s. IX. Conté, entre d'altres textos, la versió llatina del *Timeu* elaborada per Ciceró.

Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. Lat. 189, s. X. Conté, entre d'altres textos, la versió llatina del *Timeu* elaborada per Ciceró.

1.2. Biblioteques consultades

Biblioteca de l'Abtei Maria Laach, Glees. [El seu fons forma part del catàleg denominat «Hildegardis Datenbank», una base de dades d'accés restringit (de moment) que recull bibliografia científica internacional, en contínua ampliació, que actualment conté gairebé sis mil documents sobre Hildegarda de Bingen. El fons bibliogràfic de l'esmentada base de dades està distribuït entre aquesta biblioteca, la del l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen i la del Bischöfliches Priesterseminar de Trèveris.]

Biblioteca de l'Abtei St. Hildegard, Eibingen/Rüdesheim am Rhein. [El seu fons, format per més de vuit-cents documents sobre Hildegarda, és catalogat en l'«Hildegardis Datenbank». Alguns dels documents no es troben al Bischöfliches Priesterseminar; per exemple, estudis inèdits com ara textos de conferències i treballs de recerca.]

Biblioteca del Bischöfliches Priesterseminar, Trèveris. [És la biblioteca que conté més documentació sobre Hildegarda de Bingen. Les referències bibliogràfiques de la literatura científica internacional que es recollia en l'«Hildegardis Datenbank», publicada abans de 1998 (amb el número de signatura de localització corresponent a aquesta biblioteca), es va recollir al volum *Hildegard von Bingen. Internationale Wissenschaftliche Bibliographie*, referit *infra*.]

Biblioteca de la SocietÀ Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), Florència. [Especialitzada en fonts medievals i literatura crítica sobre l'edat mitjana.]

Biblioteca del Warburg Institute, Londres. [El seu fons, marcadament multidisciplinari, conté documents sobre Hildegarda i, sobretot, sobre la transmissió de la cultura clàssica fins a l'època renaixenista.]

Bibliothèque nationale de France, París. [La col·lecció de manuscrits de la BnF conté diverses obres d'Hildegarda, així com el manuscrit del *Timaeus* referit *supra*.]

Stadtbibliothek Trier. [Custodia nombrosos manuscrits de l'obra d'Hildegarda.]

Universitätsbibliothek, Albert-Ludwigs Universität Freiburg.

Universitätsbibliothek, Albert Gutenberg-Universität Mainz.

Universitätsbibliothek, Freie Universität Berlin.

Wiedener Library, Harvard University, Cambridge (MA). [Fons bibliogràfic molt abundant, amb nombrosa bibliografia crítica disponible sobre temàtiques afins a la Tesi, i accés a importants fons digitals gràcies a les llicències disponibles.]

2. Fonts primàries

2.1. Obres d'Hildegarda de Bingen

Beate Hildegardis Cause et cure, ed. Laurence Moulinier, col·l. Rainer Berndt, Berlin: Akademie, 2003.

Hildegardis Bingensis, *De regula sancti Benedicti*, ed. Hugh Feiss, dins: *Opera minora*, ed. Peter Dronke, Christopher P. Evans, Hugh Feiss, Beverly Mayne Kienzle, Carolyn A. Muessig i Barbara Newman, (CCCM, 226), Turnhout: Brepols, 2007, p. 65-97.

—, *Epistolarium. Pars prima I-XC*, ed. Lieven van Acker, (CCCM, 91), Turnhout: Brepols, 1991.

—, *Epistolarium. Pars secunda XCI-CCLR*, ed. Lieven van Acker, (CCCM, 91a), Turnhout: Brepols, 1993.

—, *Epistolarium. Pars tertia CCLI-CCCXC*, ed. Monika Klaes, (CCCM, 91b), Turnhout: Brepols, 2001.

—, *Explanatio symboli sancti Athanasii*, ed. Christopher P. Evans, dins: *Opera minora*, cit., p. 107-133.

—, *Expositiones euangeliorum*, ed. Beverly Mayne Kienzle i Carolyn A. Muessig, dins: *Opera minora*, cit., p. 185-333.

—, *Liber diuinorum operum*, ed. Albert Derolez i Peter Dronke, (CCCM, 92), Turnhout: Brepols, 1996.

—, *Liber uite meritorum*, ed. Angela Carlevaris, (CCCM, 90), Turnhout: Brepols, 1995.

—, *Opera minora*, ed. Peter Dronke, Christopher P. Evans, Hugh Feiss, Beverly Mayne Kienzle, Carolyn A. Muessig i Barbara Newman, (CCCM, 226), Turnhout: Brepols, 2007.

—, *Ordo Virtutum*, ed. Peter Dronke, dins: *Opera minora*, cit., p. 503-521.

—, *Sciuias*, ed. Adelgundis Führkötter, col·l. Angela Carlevaris, (CCCM, 43), Turnhout: Brepols, 1978.

- , *Solutiones quaestionum xxxviii*, dins: *S. Hildegardis Abbatisae: Opera omnia*, ed. Jaques-Paul Migne, (PL, 197), París: Petit-Montrouge, 1855, col. 1037d-1054a. [En aquesta edició l'escrit d'Hildegarda s'intitula *Triginta octo quaestionum solutiones*. Existeix una edició crítica inèdita, elaborada per Hugh Feiss, en la qual s'ha basat la traducció anglesa referida *infra*.]
- , *Symphonia armonie celestium reuelationum*, ed. Barbara Newman, dins: *Opera minora*, cit., p. 371-477.
- Hildegardis Bingensis «Testamentum propheticum»*. *Zwei Briefe aus dem Wiesbadener Riesenkodez*, ed. Luis Narvaja, Münster: Aschendorf Verlag, 2014.
- Hildegardis Causae et curae*, ed. Paul Kaiser, Leipzig: Teubner, 1903.
- Hildegard of Bingen, *Ignota lingua per simplicem hominem hildegardem prolata*, dins: Sarah L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation, and Discussion*, Nova York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 161-188.
- , *Vita sancti Rupperti confessoris*, dins: *Two Hagiographies: «Vita sancti Rupperti confessoris» - «Vita sancti Dysibodi episcopi»*, ed. Ilatí/angl., ed. Christopher Evans, intr. i trad. Hugh Feiss, París - Lovaina - Walpole (MA): Peeters, 2010, p. 44-85.
- , *Vita sancti Dysibodi episcopi*, dins: *Two Hagiographies: «Vita sancti Rupperti confessoris» - «Vita sancti Dysibodi episcopi»*, cit., p. 86-157.
- Hildegard von Bingen, *Physica. Edition der Florentiner Handschrift (Cod. Laur. Ashb. 1323, ca. 1300) im Vergleich mit der Textkonstitution der Patrologia Latina (Migne)*, ed. Irmgard Müller i Christian Schulze, col-1. Sven Neumann, Hildesheim - Zurich - Nova York: Verlag Olms - Weidmann, 2008.
- , *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum. Bd. 1: Text mit Berliner Fragment im Anhang; Bd. 2: Apparate*, 2 vol., ed. Reiner Hildebrandt i Thomas Gloning, Berlin - Nova York: Walter de Gruyter, 2010.
- S. Hildegardis Abbatisae: Opera omnia*, ed. Jaques-Paul Migne, (PL, 197), París: Petit-Montrouge, 1855.
- Vita domnae Juttae inclusae*, dins: Franz Staab, «Reform and Reformengruppen im Erzbistum Mainz. Vom "Libellus de Willigisi consuetudinibus" zur "Vita domnae Juttae inclusae"», dins: Stefan Weinfurter (ed.), *Reformidee und Reformpolitik im Spätsalich-Frühstaufigen Reich. Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11. Bis 13. September 1991 in Trier*, Magúncia: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 192, p. 119-187; 172-187.
- Vita sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, (CCCM, 126), Turnhout: Brepols, 1993.

* Brepols prepara un nou volum dins la col·lecció CCCM que recull l'edició crítica de les següents obres d'Hildegarda: *Lingua ignota, Litterae ignotae, Opera hagiographica, Solutiones quaestionum xxxviii* i *Visiones*: http://www.corpuschristianorum.org/series/cccm_preparation.html, consulta: 17.09.2015.

2.2. Traduccions a llengües modernes*

- Hildegarda de Bingen, *Concert de l'harmonia de les revelacions celestes*, trad. Gabriel de la S.T. Sampol, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997. [Trad. de la PL.]
- , *Libro de las obras divinas*, intr. María Eugenia Góngora, trad. María Isabel Flisfisch, María Eugenia Góngora i María José Ortúzar, Barcelona: Herder, 2009. [Trad. del CCCM.]
- , *Libro sobre las propiedades naturales de las cosas creadas. I. Libro de medicina sencilla (Physica)*, ed. Rafael Renedo Hijarrubia, Astorga: Akrón, 2009. [Trad. de la PL.]
- , *Llibres de les obres divines*, intr. Rosa Maria Piquer, trad. Isabel Segarra, Barcelona: Proa, 1997. [Trad. de la PL.]
- , *Scivias. Conoce los caminos*, trad. Antonio Castro Zafra i Mónica Castro, Madrid: Trotta, 1999. [Trad. del CCCM.]
- , *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales*, ed. Ilatí/cast., ed. María Isabel Flisfisch (trad.), María Eugenia Góngora, Italo Fuentes, Beatriz Meli i María José Ortúzar, Madrid: Trotta, 2003. [Trad. del CCCM.]
- Hildegarde de Bingen, *Le Livre des subtilités des créatures divines (Physique)*, trad. Pierre Monat, Grenoble: Jérôme Millon, 1994. [Trad. de la PL.]
- , *Les causes et les remèdes*, trad. Pierre Monat, Grenoble: Jérôme Millon, 1997. [Trad. d'*Hildegardis Causae et curae*, cit.]
- Hildegard of Bingen, *Explanation of the Rule of Benedict*, ed. Hugh Feiss, Eugene (OR): Wipf & Stock, 2005.
- , *Homilies on the Gospels*, ed. Beverly Mayne Kienzle, Collegeville (MN): Cistercian Publications - Liturgical Press, 2011.
- , *Solutions to Thirty-Eight Questions*, ed. Beverly Mayne Kienzle, col·l. Jenny C. Bledsoe, Collegeville (MN): Liturgical Press, 2014. [Trad. basada en l'edició inèdita de Hugh Feiss, de pròxima aparició a la col·lecció CCCM.]
- , *Symphonia. A Critical Edition of the Symphonia armonie celestium revelationum*, ed. Ilatí/angl., ed. Barbara Newman, Ithaca (N.Y.) - Londres: Cornell University Press, 1998 (1a ed. 1988).
- Ildegarda di Bingen, *Spiegazione della Regola di San Benedetto*, ed. Angela Carlevaris, Milà: Centro Studi di St. Ildegarda, 1996. [Trad. de PL.]
- , *Cause e cure delle infermità*, ed. Paola Calef, Palerm: Sellerio di Giorgianni, 1997. [Trad. it. d'*Hildegardis Causae et curae*.]
- , *Il libro delle opere divine*, ed. Ilatí/it., ed. Marta Cristiani i Michela Pereira, trad. Michela Pereira, Milà: Mondadori, 2004 (1a ed. 2003).
- La Vie de sainte Hildegarde de Bingen et les actes de l'enquête en vue de sa canonisation*, ed. Charles Munier, París: Cerf, 2000.

* Se'n refereix una selecció. La traducció de les obres es basa en les edicions crítiques del CCCM excepte si s'indica una altra edició. Existeix trad. cast. d'una part del corpus hildegardià (*LVM, LDO, OV, IL, RSB, ESSA, VSD, VSR, SQ, BHCC*) al web <<http://www.hildegardiana.es/>>, consulta: 17.09.2015.

The Letters of Hildegard of Bingen, 3 vol., trad. Joseph L. Baird i Radd K. Ehrman, Oxford: Oxford University Press, 1994, 1998, 2004.

The Life of Lady Jutta the anchoress, dins: Anna Silvas (ed.), *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Turnhout: Brepols, 1998, p. 65-84.

Ursprung und Behandlung der Krankheiten – Causae et Curae, trad. Ortrun Riha, ed. Abtei St. Hildegard, Rudesheim-Eibingen, Beuron: Beuroner Kunstverlag, 2011.

Vida y visiones de Hildegard von Bingen, ed. Victoria Cirlot, Madrid: Siruela, 2001 (1a ed. 1997).

2.3. Tesaurus, diccionaris, bases de dades i recursos digitals

Diccionari.cat, Barcelona: Grup Enciclopèdia Catalana, 2013, disponible en accés obert a: <http://www.diccionari.cat>, consulta: 17.09.2015.

The Library of Latin Texts – Series A, Turnhout: Brepols, 2010, disponible amb subscripció a: <http://clt.brepolis.net.sire.ub.edu/llta/Default.aspx>, consulta: 17.09.2015.

Niermeyer, Jan Frederick, *Mediae latinitatis lexicon minus. Lexique latin médiéval. Medieval Latin dictionary. Mittellateinisches Wörterbuch*, 2 vol., ed. C. van de Kieft, rev. J. W. J. Burgers, Leiden: Brill, 2002.

Patrologia Latina Online, Turnhout: Brepols, 2002-, disponible amb subscripció a: <http://clt.brepolis.net.sire.ub.edu/llta/Default.aspx>, consulta: 17.09.2015.

Virtuelles Skriptorium St. Matthias, Trèveris: Universität Trier, [–], disponible en accés obert a: <http://stmatthias.uni-trier.de/index.php>, consulta: 17.09.2015.

Thesaurus Hildegardis Bingensis. I. «Visionis munus». Sciuias, Liber Vitae Meritorum, Liber Diuinorum Operum, (Corpus Christianorum Thesaurus Patrum Latinorum, Series A - Formae), Turnhout: Brepols, 1998.

2.4. Fonts primàries complementàries

Adelard de Bath, *De eodem et diverso*, ed. Charles Burnett, dins: Adelard of Bath, *Conversations with his nephew: On the same and the different, Questions on natural science, and On birds*, ed. Ilatí/angl., ed. i trad. Ch. Burnett, col·l. Italo Ronca, Pedro Mantas España i Boudin van den Abeele, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 1-79.

—, *Quaestiones naturales*, dins: Adelard of Bath, *Conversations with his nephew*, cit., p. 81-235.

Alà de Lilla, *De planctu naturae*, ed. Françoise Hudry, dins: Alain de Lille, *La plainte de la nature*, ed. Ilatí/fr., París: Les Belles Lettres, 2013.

Anònim, *Speculum virginum*, ed. Jutta Seyfarth, (CCCM, 5), Turnhout: Brepols, 1990.

Aristòfan, *Els Ocells*, dins: *Comèdies. Volum IV: Els Ocells. Lisístrata*, ed. grec/cat., ed. i trad. Manuel Balasch, Barcelona: FBM, 1973.

Aristòtil, *Del cel [De caelo]*, ed. i trad. Paul Moraux, dins: Aristote, *Du ciel*, ed. grec/fr., París: Les Belles Lettres, 1965. [Trad. cast.: Aristóteles, *Acerca del cielo*,

- intr. i notes de Miguel A. Granada, trad. Miguel Candel, Barcelona: Círculo de Lectores, 1997.]
- , *Física*, ed. grec/cast., ed. i trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.
- , *Metafísica*, ed. Valentín García Yebra, dins: *Aristotelous tà metà tà physikà. Aristotelis metaphysica. Metafísica de Aristóteles*, ed. grec/l·latí/cast., Madrid: Gredos, 1990.
- Atenàgores, *ΠΡΟΣΒΕΒΙΑ ΠΡΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ* [*Legatio pro Christianis*], ed. Paolo Ubaldi, dins: Atenàgora, *La supplica per i cristiani*, text en grec, Torí: Società Editrice Internazionale, 1933.
- Augustí d'Hipona, *Confessionum libri XIII*, ed. Luc Verheijen, (CCSL, 27), Turnhout: Brepols, 1981.
- , *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*, ed. W. M. Green i Klaus-D. Daur, (CCSL, 29), Turnhout: Brepols, 1970.
- , *Contra adversarium legis et prophetarum. Commonitorium Orosii et sancti Aurelii Augustini contra Priscillianistas et Origenistas*, ed. Klaus-D. Daur, (CCSL, 49), Turnhout: Brepols, 1985. [Trad. cast.: Agustín, *Escritos contra los arrianos y otros herejes*, ed. l·latí/cast., ed. Teodoro Calvo Madrid i José M^a Ozaeta León, Madrid: BAC, 1990.]
- , *De civitate Dei contra paganos*, 2 vol., ed. B. Dombart i A. Kalb, (CCSL, 47-48), Turnhout: Brepols, 1955.
- , *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. Martine Dulaey i Jean-Marie Salamito, dins: Augustin d'Hippone, *De Genesi ad litteram libri duodecim. La gènese au sens littéral en douze livres*, 2 vol., ed. l·latí/fr., (BA, 48-49), Turnhout: Brepols, 2000-2001 (1a ed. 1972). [Trad. cast.: San Agustín, *Obras completas XV: Escritos bíblicos (I.º)*, cit.]
- , *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, ed. Martine Dulaey i Jean-Marie Salamito, dins: Augustin d'Hippone, *De Genesi contra Manichaeos. De Genesi ad litteram imperfectus liber. Sur la Genèse contre les Manichéens. Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, ed. l·latí/fr., (BA, 50), Turnhout: Brepols, 2005. [Trad. cast.: San Agustín, *Obras completas XV: Escritos bíblicos (I.º)*, cit.]
- , *De trinitate libri XV*, 2 vol., ed. W. J. Mountain i F. Glorie, (CCSL, 50-50a), Turnhout: Brepols, 1968.
- , *Enarrationes in Psalmos*, 3 vol., ed. E. Dekkers i J. Fraipont, (CCSL, 38-40), Turnhout: Brepols, 1956. [Trad. cast.: San Agustín, *Obras completas XIX-XXII: Escritos homiléticos: Enarraciones sobre los salmos*, ed. l·latí/cast., ed. Balbino Martín Pérez, intr. José Moran, Madrid: La Editorial Católica [BAC], 1964-1968.
- , *Tractatus in Iohannis evangelium*, ed. Martine Dulaey i Jean-Marie Salamito, dins: Augustin d'Hippone, *Tractatus in Iohannis evangelium. Homélies sur l'évangile de saint Jean*, 8 vol., ed. l·latí/fr., (BA, 71-76), Turnhout: Brepols, 1988-2008. [Trad. cast.: San Agustín, *Obras completas XXIII: Sermones 117-183 (3.º): Sobre el evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los Apóstoles*, ed. l·latí/cast., trad. Amador del Fueyo i Pío de Luis, Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1984.]
- Beda el Venerable, *De natura rerum*, ed. C. W. Jones, dins: *Opera*, (CCSL, 123a, 123b), Turnhout: Brepols, 1975.

- , *In Pentateuchum Comentarii*, PL 91, col. 189d-394c.
- Benet de Núrsia, *Regla per als monjos*, ed. Ilatí/cat., ed. Ignasi M. Fossas, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- Bernat de Claravall, *Opera omnia*, 8 vol., ed. Jean Leclercq, C.H. Talbot i Henri-Marie Rochais, Roma, 1957-1977. [Trad. cast.: Bernardo de Claraval, *Obras completas*, ed. Ilatí/cast, ed. Monjes Cistercienses de España, Madrid: BAC.]
- Bernat de Claravall, *Epistolae. Corpus epistolarum 1-180*, ed. Jean Leclercq i Henri-Marie Rochais, (SBO, 7), Turnhout: Brepols, 1993.
- Bernat de Claravall, *De consideratione libri v*, ed. Jean Leclercq i Henri-M. Rochais, dins: *Bernardi opera*, vol. 3, Turnhout: Brepols, 1963.
- , *Liber de duodecim gradibus humilitatis et superbiae*, ed. Jean Leclercq i Henri-Marie Rochais, Turnhout: Brepols, 2010 [LLT-A].
- Bernat de Chartres, *Glosae super Platonem*, dins: *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, ed. Paul Edward Dutton, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991.
- Bernat Silvestre, *Commentum super sex libros Aeneidos Virgilii*, ed. Julian W. Jones i Elizabeth F. Jones, Lincoln (NE): University of Nebraska Press, 1977.
- , *Cosmographia*, ed. Peter Dronke, Leiden: Brill, 1978.
- Boeci, *De consolatione philosophiae*, ed. Valentí Fàbrega i Escatllar: Boeci, *Consolació de la filosofia*, ed. Ilatí/cat., Barcelona: FBM, 2002.
- Capel·la, Marcià, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. Ilaria Ramelli, dins: Marziano Capella, *Le Nozze di Filologia e Mercurio*, ed. Ilatí/it., Milà: Bompiani, 2001.
- ; Anònim, *Glossae aeui Carolini in libros I-II Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. Sinéad O'Sullivan, (CCCM, 237), Turnhout: Brepols, 2010.
- Ciceró, M. Tul·li, *De natura deorum*, ed. i trad. Joan Manuel del Pozo, dins: Marc Tul·li Ciceró, *La naturalesa dels déus*, 2 vol., ed. Ilatí/cat., Barcelona: FBM, 1988-2003.
- , *Somnium Scipionis*, dins: *La Republica*, ed. Ilatí/català, ed. i trad. Joan Manuel del Pozo, Barcelona: FBM, 2006, p. 178-188.
- , *Timaeus*, ed. ed. R. Giomini, dins: Cicero, *De divinatione. De fato. Timaeus*, Leipzig: Teubner, 1975, p. 177-227.
- Damasci, *De principiis*, ed. Leendert Gerrit Westerink, dins: Damascius, *Traité des premiers principes*, 3 vol., ed. grec/fr., trad. Joseph Combès, París: Les Belles Lettres, 1986-1991.
- Das Gebetbuch der hl. Elisabeth von Schönau*, ed. F.W.E. Roth, Augsburg: Verlag des Literarischen Instituts von Dr. Max Huttler, 1886, disponible amb accés obert a <<http://www.dilibri.de/id/906942>>, consulta: 17.09.2015.
- Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Eckbert und Emecho von Schönau*, 2 vol., ed. F.W.E. Roth, Brünn: Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, 1886, disponible amb accés obert a <<https://archive.org/details/dievisionenderhl00elis>>, consulta: 17.09.2015. [Trad. al.: Elisabeth von Schönau, *Werke*, ed. Peter Dinzelsbacher i Katholische Kirchenmeinde St. Florin, Kloster

- Schönau, Padeborn - Munic - Viena - Zuric: Ferdinand Schöningh, 2006. Trad. angl.: Elisabeth of Schönau, *The Complete Works*, trad. Anne L. Clark, Nova York: Paulist Press, 2000.]
- De Pizan, Christine, *Le livre de la cité des dames*, intr. i trad. Eric Hicks i Thérèse Moreau, París: Stock, 1986. [Trad. cat.: *La ciutat de les dames*, intr. i trad. Mercè Otero-Vidal, Barcelona: Edicions de l'Eixample, 1990.]
- Duoda, *Manual per al seu fill*, intr. i trad. Mercè Otero Vidal, Barcelona: Proa, 2004.
- Eckbert de Schönau, *Sermones adversus pestiferos foedissimosque Catharorum*, ed. Jacques-Paul Migne, dins: Eckbertus Schonaugiensis, *Sermones adversus pestiferos foedissimosque Catharorum, qui Manichaeorum haeresim innovarunt, damnatos errores ac haereses*, PL 195, col. 11a-98c.
- Elred de Rievaulx, *De institutione inclusarum*, ed. Gaetano Raciti, dins: Aelredi Rievallensis, *Opera omnia*, (CCCM, 1), Turnhout: Brepols, 1971, p. 636-682.
- Embricho de Magúncia, *Vita Mahumeti*, ed. Guy dins: Embricon de Mayence, *La vie de Mahomet*, Cambier, Brusel·les: Latomus, 1961.
- Escot Eriúgena, Joan, *Expositiones in hierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet, dins: Iohannes Scotus Eriugena, *Expositiones in hierarchiam coelestem*, (CCCM, 31), Turnhout: Brepols, 1975.
- , *Periphyseon*, 5 vol., ed. Édouard Jauneau, (CCCM, 161-165), Turnhout: Brepols, 1996-2003. [Trad. it.: Giovanni Scoto Eriugena, *Sulle nature dell'universo. Testo latino a fronte*, 3 vol., ed. Ilatí/it., intr. Peter Dronke, trad. Michela Pereira, Milà: Mondadori, 2012-2014. Trad. cast.: Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, intr. i notes Lorenzo Velázquez, trad. Pedro Arias i Lorenzo Velázquez, Pamplona: Eunsa, 2007.]
- , *Homilia et commentarius in euangelium Iohannis*, ed. Édouard Jauneau i Andrew J. Hicks, (CCCM, 166), Turnhout: Brepols, 2008.
- Filó d'Alexandria, *De opificio mundi*, ed. Roberto Radice, dins: Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, ed. Ilatí/it., presentació de Giovanni Reale, intr. Giovanni Reale i Roberto Radice, col·l. Clara Kraus Reggiani i Claudio Mazzarelli, Milà: Bompiani, 2005, p. 11-94.
- Galè, *In Platonis Timaeum commentarii*, dins: *Galens Kommentar zu Platons Timaios*, ed. grec/ al., ed. Carlos Larrain, Stuttgart: Teubner, 1992.
- Gilbert de la Porrée, *Commentaria in Librum De Trinitate*, PL 64, col. 1255b-1300c.
- Guibert de Gembloux, *Epistolae quae in codice B.R. BRUX. 5527-5534 inveniuntur*, 2 vol., ed. Albert Derolez, col·l. Eligius Dekkers i Roland Demeulenaere, (CCCM, 66a), Turnhout: Brepols, 1988-1989.
- Guillem de Conches, *Dragmaticon philosophiae; Summa de philosophia in vulgari*, ed. Italo Ronca, Lola Badia i Josep Pujol, (CCCM, 152), Turnhout: Brepols, 1997.
- , *Glosae super Boetium*, ed. Lodi Nauta, (CCCM, 158), Turnhout: Brepols, 1999.
- , *Glosae super Platonem*, ed. Édouard Jauneau, (CCCM, 203), Turnhout: Brepols, 2006.

- , *Philosophia*, dins: Wilhelm von Conches, *Philosophia*, ed. Ilatí/al., ed. Gregor Maurach, col·l. Heidemarie Telle, Pretoria: University of South Africa, 1980 (1a ed. 1974).
- Hermes Trismegist, *Asclepius*, I, 2, 6, ed. Brian Copenhaver, dins: *Corpus hermeticum y Asclepio*, trad. Jaume Pòrtulas i Cristina Serna, Madrid: Siruela, 2000.
- Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, dins: Herrad of Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, 2 vol., ed. Rosalie Green (dir), Michael Evans, Christine Bischoff i Michael Curschmann, col·l. T. Julian Brown i Kenneth Levy, Londres - Leiden: The Warburg Institute - Brill, 1979. [El primer volum conté un conjunt extens i variat d'articles que comenten diversos aspectes del text i el segon volum recull la reconstrucció del manuscrit perdut durant la guerra franco-prussiana.]
- Hesíode, *Teogonia*, ed. grec/cat., trad. Francesc J. Cuartero Iborra, Martorell: Adesiara, 2012.
- Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, ed. Alberto Bernabé, Madrid: Akal, 2003.
- Himnes homèrics*, ed. grec/cat., ed. i trad. Manuel Balasch, Barcelona: Curial, 1974.
- Honori d'Autun, *Clavis Physicae*, dins: Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae (1-315)*, ed. Ilatí/it., ed. Paolo Lucentini, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1974; *Clavis physicae (316-529)*, ed. Ilatí/it., ed. Pasquale Arfé, Napoli: Liguori 2012
- , *Commentarius in Timaeum Platonis auctore, ut videtur Honorio Augustodunensi*, ed. Victor Cousin, dins: Honorius Augustodunensis, *Opera omnia*, PL 172, col. 245-251
- , *De imagine mundi*, ed. Jaques-Paul Migne, dins: *Opera omnia*, cit., col. 115a-188b.
- , *Elucidarium*, I, 13-15, dins: *Opera omnia*, cit., col. 117b-1120a.
- Hug de Sant Víctor, *Eruditionis didascalicae libri VII*, dins: Hugo de Sancto Victore, *Opera omnia*, PL 176, col. 741a-838d.
- Isidor de Sevilla, *De natura rerum*, ed. Antonio Laborda, dins: Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*, ed. Ilatí/cast., Madrid: Instituto Nacional de Estadística, 1996.
- Julià, Flavi Claudi, *Al rei Hèlios*, ed. i trad. Chistrian Lacombrade, dins: L'empereur Julien, *Œuvres complètes*, vol. 2, part 2, ed. grec/fr., París: Les Belles Lettres, 1964, p. 100-138. [Trad. cast.: Juliano, *Al rey Helios*, dins: *Discursos VI-XII*, ed. José García Blanco, Madrid: Gredos, 2002, p. 195-230.]
- Juliana de Norwich, *Llibre de les revelacions de l'amor diví*, intr. Blanca Garí, trad. Marta Pessarrodona i Rosa M. Piquer, Barcelona: Proa, 2002.
- La Bíblia: BCI; biblia catalana, traducció interconfessional*, Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya - Editorial Claret - Societats Bíbliques Unides, 2005.
- Lucà, Marc Àneu, *De bello civili*, dins: *De Annaei Lucani De bello civili, liber VII*, ed. Ilatí/ang., ed. O.A.W. Dilke, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1960. [Trad. cast.: M. Anneo Lucano, *Farsalia*, ed. i trad. Antonio Holgado Redondo, Madrid: Gredos, 1984.]
- Lucreci, *De rerum natura*, ed. Josef Martin, Leipzig: Teubner, 1934. [Trad. cast: Lucrecio, *De la realidad*, ed. Ilatí/cast., ed. Agustín García Calvo, Zamora: Lucina, 1997.]

- Macrobi, Ambròs Teodosi, *Les Salurnals*, 4 vol., ed. llatí/cat., ed. Jordi Raventós, introducció de Pere J. Quetglas, Barcelona: FBM, 2003-2006.
- , *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. Mireille Armisen-Marchetti, dins: Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion*, 2 vol., ed. llatí/fr., París: Les Belles Lettres, 2001-2003. [Trad. cast.: Macrobio, *Comentarios al Sueño de Escipión*, ed. i trad. Jordi Raventós, Madrid: Siruela, 2005.]
- Mechthild von Magdeburg, *Das fliessende Licht der Gottheit*, trad., introducció i comentari de Margot Schmidt, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1995. [Trad. cast.: Matilde de Magdeburgo, *La luz divina ilumina los corazones. Testimonio de una mística del siglo XIII*, ed. Daniel Gutiérrez, Burgos: Monte Carmelo, 2004].
- Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, dins: Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia*, 3 vol., ed. llatí/cast., ed. Jorge M. Machetta i Claudia D'Amico (vol. 1), Machetta, D'Amico i Silvia Manzo (vol. 2), Klaus Reinhardt, Machetta i Ezequiel Ludueña (vol. 3), Buenos Aires: Bilbos, 2003-2009.
- Orígenes, *De principiis*, ed. i trad. Josep Rius-Camps, dins: *Tractat dels principis*, 2 vol., ed. llatí/cat., Barcelona: FBM, 1998.
- Ovidi Nasó, Publi, *Les Metamorfosis*, 3 vol., ed. llatí/cat., text revisat i trad. Adela M^a Trepal i Anna M^a de Saavedra, Barcelona: FBM, 1929-1932.
- Paracelsus, *Bücher und Schriften*, ed. Johannes Huser, 6 vol., Hildesheim: Olms, 1971-1975. [Trad. cast.: Paracelso, *Obras completas. Opera omnia*, ed. Estanislao Lluésma-Uranga, Sevilla: Renacimiento - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.]
- Pere Abelard, *Expositio in Hexameron*, dins: Petrus Abaelardus, *Opera theologica V. Abbreviatio Petri Abaelardi expositionis in Hexameron*, ed. Mary Romig, David E. Luscombe i Charles Burnett, (CCCM, 15) Turnhout: Brepols, 2004.
- Plató, *Diàlegs: El Convit*, vol. 6, text revisat i trad. Eulàlia Presas, Barcelona: FBM, 1983.
- , *La República*, dins: *Diàlegs. Vol. X-XII: La República*, ed. grec/cat., ed. i trad. Manuel Balasch, Barcelona: FBM, 1983.
- , *Timeu*, dins: *Diàlegs. Vol. XVIII: Timeu. Crítias*, ed. grec/cat., text revisat, trad. i notes de Josep Vives, Barcelona: FBM, 2000.
- Plotí, *Ennèades*, dins: Plotin, *Ennéades*, ed. llatí/fr., 7 vol., ed. i trad. Émile Bréhier, París: Les Belles Lettres, 1924-1938.
- Porete, Margarida, *Le Mirouer des simples ames*, dins: Margaretae Porete, *Speculum simplicium animarum / Le Mirouer des simples ames*, ed. Paul Verdeyen (llatí) i Romana Guarnieri (fr.), Turnhout: Brepols, 1986. [Trad. cat.: Margarida Porete, *L'Espill de les ànimes simples*, intr. Blanca Garí, trad. Rosamaria Aguadé, Barcelona: Proa, 2001.]
- Porfiri, *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, ed. grec/it., ed. Angelo Raffaele Sodano, Nàpols: [s.n.], 1994.
- Procle, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. Ernst Diehl, dins: Procli Diadochi, *In Platonis Timaeum Commentaria*, 3 vol., ed. grec/al., Leipzig: Teubner, 1906. [Trad.

- ang.: Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, 4 vol., ed. Harold Tarrant et al., Cambridge: Cambridge University Press, 2007-2013.]
- Prudenci, *Prefaci; Llibre d'himnes de cada dia*, rev. Maurice P. Cunningham, trad. Nolasca Rebull, col·l. Miquel Dolç, Barcelona: FBM, 1979.
- Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras Completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, ed. Ilatí/cast., ed. Teodor H. Martín-Lunas, Madrid: BAC, 2002.
- Raban Maur, *Martyrologium*, dins: Rabani Mauri, *Martyrologium. De computo*, ed. John McCulloh, (CCCM, 44), Turnhout: Brepols, 1979.
- Remigii autissiodorensis commentum in Martianum Capellam*, 2 vol., ed. Cora E. Lutz, Leiden: Brill, 1962-1965.
- Remigius Autissiodorensis, *Expositio super Genesim*, ed. B. Van Name Edwards, (CCCM, 136), Turnhout: Brepols, 1999.
- Rodolf de Fulda, *Vita Leobae*, ed. Georg Waitz, dins: Rudolfus Fuldensis, *Vita Leobae abbatis Biscofesheimensis*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum, Hannover, 1887, part XV-1, p. 118-131.
- Sèneca, *Naturaes quaestiones*, ed. i trad. Carles Cardó, dins: Luci Anneu Sèneca, *Qüestions naturals*, 3 vol., ed. Ilatí/cat., Barcelona: FBM, 1956-1959.
- Teodoric de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 2, 5, dins: Thierry de Chartres, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, ed. Ilatí/cast., ed. M^a Pilar García Ruiz, estudi preliminar d'Elisabeth Reinhardt, Pamplona: Eunsa, 2007.
- Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches i Bernardo Silvestre, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, ed. Enzo Maccagnolo, Milà: Rusconi, 1980.
- Thierry of Chartres, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. Nikolaus M. Häring, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.
- Textos herméticos*, ed. Xavier Renau Nebot, Madrid: Gredos, 1999.
- The Didascalicon of Hugh de St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, ed. Jerome Taylor, Nova York: Columbia University Press, 1991.
- The «Glosae super Platonem» of Bernard of Chartres*, ed. P. E. Dutton, Toronto, 1991.
- The Trotula. A Medieval Compendium of Women's Medicine*, ed. Monica Green, Filadèlfia (PA): University of Pennsylvania Press, 2001.
- Thierry of Chartres, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. Nikolaus M. Häring, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.
- Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, (Plato Latinus, VI), Londres - Leiden: The Warburg Institute - Brill, 1975 (1a ed. 1962). [Trad. it.: Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, ed. Ilatí/it., ed. Claudio Moreschini, col·l. Marco Bertolini, Lara Nicolini i Ilaria Ramelli, Roma: Bompiani, 2003.]
- Virgili Maró, Publi, *Aeneis. Eneida*, 4 vol., ed. Ilatí/cat., ed. Miquel Dolç, Barcelona: FBM, 1973-1978.

Vita Odiliae abb. Hohenburgensis (BHL-6271), basada en l'edició de Bruno Krusch i Wilhelm Levison (1913), Turnhout: Brepols, 2010 [LLT-A].

Von Nettesheim, H. Cornelius Agrippa, *Declamatio de nobilitate et praecellencia foeminei sexus. Von Adel und Vorrang des weiblichen Geschlechtes*, trad. Otto Schönberger, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997. [Trad. cast.: Enrique Cornelio Agrippa, *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*, intr. Núria García i Amat, trad. Santiago Jubany i Closas, Barcelona: Índigo, 1999.]

3. Bibliografia complementària *

3.1. Compendi bibliogràfic

Hildegard von Bingen. Internationale Wissenschaftliche Bibliographie, ed. Marc-Aeiko Aris, Michael Embach, Werner Lauter, Irmgard Müller, Franz Staab i Scholastica Steinle, Magúncia: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinsiche Kirchengeschichte, 1998.**

3.2. Volums col·lectius

Barton, Julie S.; Mews, Constant J. (ed.), *Hildegard of Bingen and Gendered Theology in Juddaeo-Christian Tradition*, Clayton, Victoria: Centre for Studies in Religion and Theology - Monash University, 1995.

Bäumer-Schleinkofer, Anne (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld – Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog*, Würzburg: Religion & Kultur-Verlag, 2001.

Benson, Robert L.; Constable, Giles; Lanham, Carol D. (ed.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1999.

Berndt, Rainer (ed.), «*Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst*»: *Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Berlin: Akademie, 2001.

—; Zátonyi, Maura (ed.), *Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Münster: Aschendorf Verlag, 2015.

Bierwaltes, Werner (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges, 1969.

Burnett, Charles; Dronke, Peter (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, Londres: The Warburg Institute, 1998.

Cabré, Montserrat; Ortiz, Teresa (ed.), *Sanadoras, matronas y médicas en Europa: siglos XII-XX*, Barcelona: Icaria, 2001.

* Durant les estades de recerca realitzades a la biblioteca del Bischöfliches Priesterseminar de Trèveris i a la de l'Abtei St. Hildegard d'Eibingen he recopilat nombrosos materials bibliogràfics sobre Hildegarda. No puc reollir en el present apartat de la Bibliografia tota la literatura especialitzada que he consultat, sinó que únicament precisaré els llibres i els articles més significatius per al present treball.

** En aquest compendi bibliogràfic s'indica, al costat de la majoria de volums, la signatura del document segons la catalogació de l'«Hildegardis Datenbank» de la biblioteca del Bischöfliches Priesterseminar de Trèveris (vegeu l'apartat 1.2 de la Bibliografia).

- Davidson, Audrey Ekdahl (ed.), *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen: Critical Studies*, Kalamazoo (MI): Medieval Institute Publications - Western Michigan University, 1992.
- (ed.), *Wisdom which Encircles Circles. Papers on Hildegard of Bingen*, Kalamazoo (MI): Medieval Institute Publications - Western Michigan University, 1996.
- Dronke, Peter (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge - Nova York - New Rochelle - Melbourne - Sydney: Cambridge University Press, 1988.
- Förster, Edeltraud; Abtei St. Hildegard (ed.), *Hildegard von Bingen: Prophetin durch die Zeiten: zum 900. Geburtstag*, Friburg de Brisgòvia - Basilea - Viena: Herder, 1998.
- Führkötter, Adelgundis (ed.), *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, Magúncia: Verlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte, 1987.
- Gersh, Stephen; Hoenen, Maarten J.F.M. (ed.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- Haverkamp, Alfred (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum. 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein*, col.1. Alexander Reverchon, Magúncia: Verlag Philipp von Zabern, 2000.
- Kienzle, Beverly Mayne; Stoudt, Debra L.; Ferzoco, George (ed.), *A Companion to Hildegard of Bingen*, Leiden: Brill, 2014.
- Kotzur, Hans-Jürgen (ed.), *Hildegard von Bingen 1098-1179*, col. Winfried Wilhelmy i Ines Kornig, Magúncia: Verlag Philipp von Zabern, 1998.
- Martello, Concetto; Militello, Chiara; Vella, Andrea (ed.), *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2008.
- Martinengo, Marirì; Poggi, Claudia; Santini, Marina; Tavernini, Luciana i Minguzzi, Laura, *Libere di esistere. Costruzione femminile di civiltà nel Medioevo europeo*, Torí: Società Editrice Internazionale, 1996. [Trad. cast.: *Libres para ser: mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, trad. Carolina Ballester Meseguer, Madrid: Narcea, 2000.]
- McInerney, Maud Burnett (ed.), *Hildegard of Bingen. A Book of Essays*, Nova York: Garland, 1998.
- Newman, Barbara (ed.), *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and her World*, Berkeley (CA): University of California Press, 1998.
- Obrist, Barbara; Caiazzo, Irene (ed.), *Guillaume de Conches: philosophie et science au XII^e siècle*, Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2011.
- Schmidt, Margot (ed.), *Tiefe des Gotteswissens. Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995.

3.3. Literatura crítica

- Altenburg, Tilo, *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 2007.
- Ancelet-Hustache, Jeanne, *El Maestro Eckhart y la mística renana*, trad. Luís Hernández Alfonso, Madrid: Aguilar, 1963.
- Andrés, Ramón, *Diccionario de instrumentos musicales: de la antigüedad a J. S. Bach*, próleg de John Eliot Gardiner, Barcelona: Península, 2001.
- , *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Barcelona: Acantilado, 2008.
- , *La amplitud del límite*, Barcelona: DVD Ediciones, 2000.
- Arnold, Klaus, *Johannes Trithemius (1462-1516)*, Würzburg: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 1991.
- Austin, J. L., *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Bakhouche, Béatrice, «La transmission du *Timée* dans le monde latin», dins: Danielle Jacquart (ed.), *Les voies de la science grecque*, Ginebra: Librairie Droz, 1997, p. 1-31.
- , «La définition aristotélicienne de l'âme dans quelques textes latins: *entelecheia* ou *entelecheia*», *Interférences, Ars Scribendi*, 4 (2006), p. 1-17.
- Bartlett, Anne Clark, «Commentary, Polemic, and Prophecy in Hildegard of Bingen's *Solutiones triginta octo quaestionum*», *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, 23 (1992), p. 153-166.
- Beach, Alison I., *Women as scribes: book production and monastic reform in twelfth-century Bavaria*, Cambridge - Nova York: Cambridge University Press, 2004.
- Becker, Gustav Heinrich, *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*, Bonn: Max Cohen, 1875, núm. 88, p. 203-206.
- Becker, Peter (ed.), *Das Erzbistum Trier. 8: Die Benediktinerabtei St Eucharius-St Matthias vor Trier*, Berlin - Nova York: Walter de Gruyter, 1996.
- , «Die hirsauische Erneuerung des St. Euchariusklosters in Trier», *Studia Anselmiana*, 85 (1982), p. 185-206.
- Beer, Frances, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Suffolk - Rochester, Nova York: Woodbridge - Boydell Press, 1992.
- Bell, David N., «Plato Monasticus: Plato and the Platonic Tradition Among the Cistercians», dins: Mark Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot (Hampshire) - Brookfield (VT): Ashgate, 1997, p. 83-97.
- , «The Vision of the World and of the Archetypes in the Latin Spirituality of the Middle Ages», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 44 (1979), p. 7-31.
- Berndt, Rainer, «*Scientia*» und «*Disciplina*»: *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin: Akademie, 2002.

- Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Birulés, Fina, «Maneres de veure. Tres direccions», *Transversal*, 22 (2003), p. 21-23.
- Black, John A, *The four elements in Plato's Timaeus*, Lewiston (NY): Edwin Mellen Press, 2000.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate, «Das Konzept von Frau und Mann bei Hildegard von Bingen und Christine de Pizan», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 167-179.
- Boyancé, Pierre, *Études sur le Sogne de Scipion (Essays d'histoire et de psychologie religieuses)*, Bordeaux: Feret & Fils, 1936.
- , «Une allusion a l'œuf orphique», *Mélanges d'Archéologie et d'histoire*, 1-5 (1935), p. 95-112.
- Brann, Noel L., *The Abbot Trithemius (1462-1516). The Renaissance of Monastic Humanism*, Leiden: Brill, 1981.
- Burnett, Charles, «Hildegard of Bingen and the Science of Stars», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 111-120.
- Buzás, Ladislaus, *German Library History, 800-1945*, trad. William Boyd, col. Irmgard H. Wolfe, Jefferson (NC): McFarland & Co., 1986.
- Cabré i Pairet, Montserrat; Salmón Muñoz, Fernando, «Poder académico versus autoridad femenina: La Facultad de Medicina de París contra Jacoba Félicie (1322)», *Dynamis*, 19 (1999), p. 55-78.
- Caiazzo, Irene, «La discussione sull'anima mundi nel secolo XII», *Studi filosofici*, 16 (1993), p. 27-62.
- , «The Four Elements in the Work of William of Conches», dins: Barbara Obrist i Irene Caiazzo (ed.), *Guillaume de Conches: philosophie et science au XII^e siècle*, Florència: SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2011, p. 3-66.
- , «La materia nei commenti al *Timeo* del secolo XII», *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 7 (2007), p. 245-264.
- Calderoni Masetti, Anna Rosa; Dalli Regoli, Gigetta, *Sanctae Hildegardis revelationes. Manoscritto 1942 – Lucca, Biblioteca Statale*, Lucca: Cassa di Risparmio, 1973.
- Caner, Robert, «Alegoresis antigua y medieval», dins: AD, *Teoría literaria y literatura comparada*, Barcelona: Ariel, 2007 (1a ed. 2005), p. 207-212.
- Carlevaris, Angela, *Die Vision der heiligen Hildegard von Bingen in der Vita Juttae*, ed. Michael Embach, Trèveris: Paulinus, 2003.
- , «Ildegarda e la Patristica», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 65-80.
- , «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», dins: Ildegarda di Bingen, *Il centro della ruota. Spiegazione della Regola di San Benedetto*, cit., p. 5-24.
- , «“Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque exscribare”», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 29-48.

- , «Sie kamen zu ihr, um sie zu befragen. Hildegard und die Juden», dins: Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., p. 117-128.
- Castelli, Patrizia, «Temi ermetici in Ildegarda di Bingen», dins: Grazia Vailati Schoenburg Waldenburg (ed.), *La Miniatura italiana in età romanica e gotica: atti del I Congresso di storia della miniatura italiana: Cortona 26-28 maggio 1978*, Florència: Olschki, 1979, p. 283-318.
- Castro, Eva (ed.), *Dramas escolares latinos, siglos XII y XIII*, Tres Cantos, Madrid: Akal, 2001.
- Caviness, Madeline, «Anchoress, Abbess and Queen: Donors and Patrons or Intecessors and Matrons?», dins: June Hall McCash (ed.), *The Cultural Patronage of Medieval Women*, Atenes, Londres: University of Georgia Press, 1996, p. 105-154.
- , «Artist: “To See, Hear, and Know All at Once”», dins: Newman (ed.), *Voice of the Living Light*, cit., p. 110-124.
- , «Hildegard as Designer of Illustrations to her Works», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 29-42.
- Chávez Alvarez, Fabio, «Die brennende Vernunft». *Studien zur Semantik der «rationalitas» bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart - Bad Cannstatt: Formmann-Holzboog, 1991.
- Chemello, Adriana, «Moderata Fonte, “donna colta” a la Venècia de final del XVI», dins: Rius Gatell (ed.), *D'unes veus no previstes. Pensadores del XIII al XVII*, Barcelona: Columna, 1997, p. 55-86.
- Chenu, Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, prefaci d'Étienne Gilson, París: Vrin, 1976 (1a ed. 1957).
- Cirlot, Juan Eduardo, «Símbolo y alegoría. Símbolo y expresión», dins: *Diccionario de símbolos*, Madrid: Siruela, 2007, p. 46-48.
- Cirlot, Victoria, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona: Herder, 2005.
- , «Hildegard von Bingen y Juan de Patmos: la experiència visionaria en el siglo XII», *Revista chilena de literatura*, 63 (2003), p. 109-129.
- ; Garí, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999, p. 49-75.
- Clausberg, Karl, *Kosmische Visionen. Mystische Weltbilder von Hildegard von Bingen bis heute*, Colònia: DuMont Buchverlag, 1990 (1a ed. 1980).
- Coulter, Dale M., «Per visibilia ad invisibilia». *Theological Method in Richard of St. Victor (d. 1173)*, Turnhout: Brepols, 2006.
- Courcelle, Pierre Paul, «Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX-XV siècles)», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 12 (1939), p. 5-140.
- , «La postérité chrétienne du Sogne de Scipion», *Revue des Etudes Latines*, 36 (1958), p. 205-234.
- , «La vision cosmique de Boèce et de saint Benoît», dins: *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*, París: Études Augustiniennes, 1967, p. 355-372.

- Coyle, John K., *Manichaeism and its Legacy*, Leiden: Brill, 2009.
- Cristiani, Marta; Pereira, Michela, «Note di commento», dins: Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 1133-1304.
- Cumont, Franz, «La théologie solaire du paganisme romain», dins: *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris: Imprimerie Nationale, 1909, vol. 12, part 2, p. 447-479.
- , «Sol», dins: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, dir. Edmond Saglio, col. Edmond Pottier, Paris: Librairie Hachette, [1926?-1931?], vol. 4, part 2, p. 1373-1386.
- D'Alverny, Marie-Thérèse, «Comment le théologiens et les philosophes voient la femme», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 20 (1997), p. 105-129.
- , «L'homme comme symbole: Le microcosme», dins: *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, cit., p. 123-183.
- , *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, ed. Charles Burnett, Aldershot (Hampshire) - Brookfield (VT): Variorum, 1994.
- , «La Sagesse et ses sept filles: Recherches sur les allegories de la philosophie et des arts libéraux du XI^e au XII^e siècle», dins: *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, ed. Charles Burnett, prefaci de Peter Dronke, Aldershot (Hampshire) - Brookfield (VT): Variorum, 1993 (1a ed. 1976), p. 000-000.
- , «Le cosmos symbolique du XII^e siècle», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 20 (1954), p. 31-81.
- Davy, Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane: XII^e siècle*, Paris: Flammarion, 1977. [Trad. cast.: *Iniciación a la simbología románica. El siglo XII*, trad. Magdalena Pascual, Madrid: Akal, 1996; esp. p. 139-146.]
- Daim, Falko; Kluge-Pinsker, Antje (ed.), *Als Hildegard noch nicht in Bingen war. Der Disibodenberg – Archäologie und Geschichte*, Magúncia - Regensburg: Schnell und Steiner - Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2009.
- De Bruyne, Edgar, «La teoría del alegorismo», trad. Armando Suárez, dins: *Estudios de estética medieval*, 2 vol., Madrid: Gredos, 2004, vol. 2, p. 316-384.
- De Hemptinne, Thérèse; Góngora Díaz, María Eugenia (ed.), *The Voice of Silence. Women's Literacy in a Men's Church*, Turnhout: Brepols, 2004.
- De Libera, Alain, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, trad. Manuel Serrat Crespo, Palma de Mallorca: Olañeta, 1999.
- De Lubac, Henri, *Exègese médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris: Aubier, 1959-1964.
- Derolez, Albert, «Deux notes concernant Hildegarde de Bingen», *Scriptorium*, 27 (1973), p. 291-295.
- , «The Genesis of Hildegard of Bingen's "Liber divinorum operum". The Codicological Evidence», *Litterae Textuales. Texts and Manuscripts. Essays Presented to G.I. Lieftinck*, 2 (1972), p. 23-33.
- Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker / griechisch und deutsch*, 2 vol., ed. Walther Kranz, Zurich: Weidmann, 2004-2005.

- Dinzelbacher, Peter, «Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Brigitta, Katharina», dins: Peter Dinzelbacher i Dieter R. Bauer (ed.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Colònia: Böhlau Verlag, 1988, p. 265-302.
- , «Voli celesti e contemplazione del mondo nella letteratura estatico-visionaria del Medioevo», dins: *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio. Mendola, 22-26 agosto 1995*, Milà: Vita e Pensiero - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1998, p. 215-233.
- Domínguez Caparrós, José, *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*, Madrid: Gredos, 1993.
- Dörrie, Heinrich, *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen, System, Entwicklung*, 7 vol., ed. Matthias Baltes, col. Friedhelm Mann, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987-(2008).
- Dronke, Peter, «Arbor Caritatis», dins: *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1992, p. 103-141.
- , «As cidades simbólicas de Hildegarda de Bingen», trad. Dília Marques Reckert, dins: Yvette Kace Centeno i Lima de Freitas (ed.), *A Simbólica do Espaço - Cidades, Ilhas e Jardins*, Lisboa: Estampa, 1991, p. 29-42.
- , «Bernardus Silvestris, Natura, and Personification», dins: *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, cit., p. 63-78.
- , *Fabula: Explorations into the Uses of the Myth in Medieval Platonism*, Leiden: Brill, 1974.
- , «Hildegard of Bingen as Poetess and Dramatist», dins: *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry, 1000-1150*, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 169-179. [Trad. cast.: «Hildegarda de Bingen, poetisa y dramaturga», dins: *La individualidad poética en la Edad Media*, intr. Francisco Rico, trad. Ramón Berga Rossell, Madrid: Alhambra, 1981, p. 162-199.]
- , «Hildegard's Inventions. Aspects of her Language and Imagery», dins: *Forms and Imaginings. From Antiquity to the Fifteenth Century*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2007, p. 271-292. [Trad. cast.: «Las invenciones de Hildegarda de Bingen: lenguaje y poesía», trad. María-Milagros Rivera Garretas, *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 17 (1999), p. 33-60.]
- , «L'amor che move il sole e le altre stelle», dins: *The Medieval Poet and his World*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1984, p. 439-475.
- , «Medieval Sibyls: Their Character and Their "Auctoritas"», *Studi medievali*, 36 (1995), p. 581-615.
- , «Platonic-Christian Allegories in the Homilies of Hildegard of Bingen», dins: Haijo Jan Westra (ed.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, Leiden - Nova York - Colònia: Brill, 1992, p. 382-396.
- , «Problemata Hildegardiana», *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16 (1981), p. 97-131.

- , «The Allegorical World-Picture of Hildegard of Bingen: Revaluations and New Problems», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 1-16.
- , «The Composition of Hildegard of Bingen's 'Symphonia'», *Sacris Erudiri*, 19 (1969-1970), p. 381-393.
- , *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, Florència, SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2008.
- , «Tradition and Innovation in Medieval Western Colour-Imagery», *Eranos Jahrbuch*, 49 (1972), p. 51-106.
- , «William of Conches's Commentary on Martianus Capella», dins: *Études de civilisation médiévale, IX^e - XII^e siècles: melanges offerts à Edmond-René Labande*, Poitiers: Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1974, p. 223-235.
- , *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge - Nova York: Cambridge University Press, 1984. [Trad. cast.: *Las escritoras de la Edad Media*, trad. Jordi Ainaud, Barcelona: Crítica, 1994.]
- El Kholi, Suzan, *Lektüre in Frauenkonventen des ostrfränkisch-deutschen Reiches vom 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Königshausen - Neumann, Würzburg 1997.
- Eliade, Mircea, *Traité d'Histoire des religions*, Paris: Éditions Payot, 1964. [Trad. cast.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, trad. Asunción Medinaveitia, Barcelona: Cristiandad, 2000.]
- Embach, Michael, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin: Akademie, 2003.
- , «Hildegard von Bingen in ihren Beziehungen zu den Zisterziensern – und zur Abtei Himmerod?», dins: Bruno Fromme (ed.), *875 Jahre Findung des Klosterortes Himmerod*, Magúncia: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 2010, p. 203-220.
- , «Johannes Trithemius (1462-1516) als Propagator Hildegards von Bingen», dins: Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., p. 561-598.
- ; Wallner, Martina, *Conspectus der Handschriften Hildegards von Bingen*, Münster: Aschendorf Verlag, 2013.
- Epiney-Burgard, Georgette; Zum Brunn, Emilie, «Hildegarda de Bingen» i «Cartas y visiones de Hildegarda», dins: *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada en la Europa Medieval*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 35-72.
- Escot, Pozzi, «Das mathematische Mittel als Symbol für das universale Denken Hildegards von Bingen», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 143-153.
- , «Hildegard of Bingen: Universal Proportion», *Mystics Quarterly*, 19 (1993), p. 34-39.
- , «Hildegard's Christianity: An Assimilation of Pagan and Ancient Classical Tradition», dins: Davidson (ed.), *Wisdom wich Encircles Circles*, cit., p. 53-60.

- Evans, Michael, «Description of the Manuscript and the Reconstruction», dins: Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, cit., vol. 1, p. 1-8.
- Fassler, Margot, «Allegorical Architecture in *Scivias*: Hildegard's Setting for the *Ordo Virtutum*», *Journal of the American Musicological Society*, 67/2 (2014), p. 317-378.
- , «Composer and Dramatist. "Melodious Singing and the Freshness of Remorse"», dins: Newman (ed.), *Voice of the Living Light*, cit., p. 149-175.
- , «Melodious Singing and the Freshness of Remorse», dins: Barbara Newman (ed.), *Voice of the Living Light*, cit., p. 149-175.
- Feldmann, Christian, *Hildegarda de Bingen. Una vida entre la genialidad y la fe*, trad. José Antonio Molina Gómez, Barcelona: Herder, 2009.
- Flanagan, Sabina, *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A Visionary Life*, Londres - Nova York: Routledge, 1998 (1ª ed. 1989).
- , «Oblation or Enclosure: Reflections on Hildegard of Bingen's Entry into Religion», dins: Davidson (ed.), *Wisdom which Encircles Circles*, cit., p. 1-14.
- Flynn, William T., «Singing with the Angels: Hildegard of Bingen's Representations of Celestial Music», dins: Joad Raymond (ed.), *Conversation with Angels: Essays Towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Nova York: Palgrave Macmillan, 2011, p. 203-229.
- Fortuny Bonet, Francesc J., *De Lucreci a Ockham: perspectives de l'Edat Mitjana*, Barcelona: Anthropos, 1992.
- Fraboschi, Azuzena Adelina, *Bajo la mirada de Hildegarda, Abadessa de Bingen*, Buenos Aires: Miño Dávila, 2010.
- , *Scivias, de Hildegarda de Bingen (primera parte). Lectura y comentario al modo de una lectio medievalis*, Buenos Aires: Miño Dávila, 2009.
- Führkötter, Adelgundis, *Hildegard of Bingen*, Salzburg: Otto Müller, 1972.
- Fumagalli Beonio-Brocchieri, Mariateresa, *In un aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen*, Milà: Mondadori, 1992.
- Garfagnini, Gian Carlo, *Cosmologie medievali*, Torí: Loescher, 1978.
- Garin, Eugenio, *Studi sul platonismo medievale*, Florència: Felice le Monnier, 1958.
- Garrigues, Marie-Odile, «L'Apex phisicae, une encyclopédie du XII^e siècle», *Mélanges de l'École française de Rome*, 87 (1975), p. 303-337.
- Gestrich, Helmut, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Leben und Werk im Bild*, Magúncia: Verlag Hermann Schmidt, 1993.
- Gibson, Margaret, «The Study of "Timaeus" in the Eleventh and Twelfth Centuries», *Pensamiento*, 25 (1969), p. 183-195.
- Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge*, 2 vol., Paris: Payot, 1976 (1a ed. 1922). [Trad. cast.: *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, trad. Arsenio Palacios i Salvador Caballero, Madrid: Gredos, 2007 (1a ed. 1958).]
- Giomini, Remo (ed.), *Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano*, Roma: A. Signorelli, 1967.
- Gómez de Liaño, Ignacio, *Filósofos griegos, videntes judíos*, Madrid: Siruela, 2000.

- Gómez Rabal, Ana, «La formación del lenguaje filosófico latino: Cicerón y Calcidio traductores del *Timeo* de Platón», Tesi de Llicenciatura, Universitat de Barcelona, 1997.
- Góngora, María Eugenia, «Ver, conocer, imaginar: la visión de la fuente y las tres doncellas en el *Liber diuinorum operum* de Hildegard de Bingen», *Revista Chilena de Literatura*, 68 (2006), p. 105-121.
- Gössmann, Elisabeth, «Der Brief Hildegards von Bingen an den Kölner Klerus zum Problem der Katharer», dins: *Versuche eine Annäherung*, Munich: Iudicium Verlag, 1995, p. 163-173.
- , *Hildegard von Bingen: Versuche einer Annäherung*, Munich: Iudicium Verlag, 1995.
- , «Zirkuläres Denken und kosmische Spekulationen im 12. Jahrhundert. Erläutert an Hildegard von Bingen und Alanus von Lille», dins: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für Heindrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres*, Magüncia: Mattias-Grünewald-Verlag, 1985, p. 147-159.
- , «Zur theologischen Bedeutung der Mutterschaftssymbolik bei Hildegard von Bingen», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 99-116.
- , «Zyklisches und lineares Geschichtsbewusstsein im Mittelalter. Hildegard von Bingen, Johannes von Salisbury und Andere», dins: Christian Wenin (ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 aut-4 septembre 1982)*, Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, p. 882-892.
- Gottlieb, Theodor, *Über mittelalterliche Bibliotheken*, Leipzig: Harrassowitz, 1890.
- Gouguenheim, Sylvain, *La sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, Paris: Publications de la Sorbonne, 1996.
- Goy, Rudolf, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke Richards von St. Viktor im Mittelalter*, Turnhout: Brepols, 2006.
- Granada, Miguel A., «Aristotle, Copernicus, Bruno: Centrality, the principle of movement and the extension of the Universe», *Studies in history and philosophy of science*, 35/1 (2004), p. 91-114.
- , *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia*, Barcelona: Herder, 2000.
- , *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquecento*, Milà: Guerini e Associati, 2002.
- Grant, Edward, *Planets, Stars, and Orbs: the Medieval Cosmos 1200-1687*, Nova York: Cambridge University Press, 1996 (1a ed. 1994).
- Green, Rosalie, «Catalogue of Miniatures», dins: Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, cit., vol. 1, p. 89-228
- , «The Adam and Eve Cycle in the *Hortus deliciarum*», dins: *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr*, ed. Kurt Weitzmann, col. Sirarpie Der Nersessian et al., Princeton (NJ): Princeton University Press, 1955, p. 340-347.
- , «The Miniatures», dins: Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, cit., vol. 1, p. 17-36.

- Gregory, Tullio, «*Anima mundi*». *La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florència: Sansoni, 1955.
- , «Cosmogonia biblica e cosmologie cristiane», dins: Martello - Militello - Vella (ed.), *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*, cit., p. 169-194.
- , «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», dins: *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1958, p. 53-150.
- , «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII», dins: *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del 3º congresso internazionale di filosofia medievale. Passo della Mendola (Trento) – 31 agosto - 5 settembre 1964*, Milà: Società editrice Vita e Pensiero, 1966, p. 27-65.
- , «*Mundana sapientia*». *Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1992.
- , «The Platonic Inheritance», dins: Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, cit., p. 54-80.
- Griffiths, Fiona J., *The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, Filadèlfia (PA): University of Pennsylvania Press, 2007.
- Guthrie, William Keith Chambers, *Orpheus and Greek religion: a study of the Orphic movement*, pròleg de Larry J. Alderink, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1993 (1a ed. 1952). [Trad. cast.: *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el «movimiento órfico»*, prefaci de Larry J. Alderink, trad. Juan Valmard, Madrid: Siruela, 2003.]
- Hamburger, Jeffrey F., *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Nova York: Zone Books, 1998.
- Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1927. [Trad. cast.: *El renacimiento del siglo XII*, trad. Claudia Casanova, Barcelona: Ático de los Libros, 2013.]
- Haskins, James, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vol., Leiden: Brill, 1990.
- Hausleiter, Johannes, «Ei», dins: *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, 26 vol., ed. Theodor Klauser, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1950-2015, vol. 4, p. 731-746.
- Haverkamp, Alfred, «Hildegard von Disibodenberg-Bingen. Von der Peripherie zum Zentrum», dins: Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., p. 15-69.
- , «Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei "Weltanschauungen" in der Mitte des 12. Jahrhunderts», dins: Friedhelm Burgard, Alfred Heit i Michael Matheus (ed.), *Verfassung, Kultur, Lebensform. Beiträge zur italienischen, deutschen und jüdischen Geschichte im europäischen Mittelalter*, Magúncia - Trèveris: Verlag Philipp von Zabern - Trierer Historische Forschungen, 1997, p. 321-360.
- Herwegen, Ildefons, «Les collaborateurs de Sainte Hildegarde», *Revue Bénédictine*, 21 (1904), p. 192-203, 302-315, 381-403.
- Higley, Sara L., *Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation, and Discussion*, Nova York: Palgrave Macmillan, 2007.

- Holloway, Julia B., «The Monastic Context of Hildegard's *Ordo Virtutum*», dins: Davidson (ed.), *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen. Critical Studies*, cit., p. 63-77.
- Jauneau, Édouard, «Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe: Note sur les MSS», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 27 (1960), p. 17-28.
- , «La lecture des auteurs classiques à l'école de Chartres durant la première moitié du XII^e siècle», dins: R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture, A.D. 500-1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 95-102.
- Keller, Hildegard Elisabeth, «Abundancia. Una estética de lo líquido y su circulación en la Edad Media y en el siglo XX», dins: Victoria Cirlet i Amador Vega (ed.), *Mística y creación en el siglo XX*, Barcelona: Herder, 2006, p. 87-137.
- Kerby-Fulton, Kathryn, «Hildegard of Bingen and anti-Mendicant Propaganda», *Tradition*, 43 (1987), p. 386-399.
- Kienzle, Beverly Mayne, «Crisis and Charismatic Authority in Hildegard of Bingen's Preaching against the Cathars», dins: Jansen; Katherine L.; Rubin, Miri (ed.), *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Turnhout: Brepols, 2010, p. 73-91, p. 73-91.
- , «Defending the Lord's Vineyard: Hildegard of Bingen's Preaching against the Cathars», dins: Carolyn Muessig (ed.), *Medieval Monastic Preaching*, Leiden: Brill, 1998, p. 163-181.
- , *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies. Speaking New Mysteries*, Turnhout: Brepols, 2009.
- ; Walker, Pamela J. (ed.), *Women preachers and prophets through two millennia of Christianity*, Berkeley (CA): University of California Press, 1998.
- Kirk, Geoffrey S.; Raven, John E.; Schofield, Malcolm, *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*, Cambridge (UK) - Nova York: Cambridge University Press, 1983 (1a ed. 1983). [Trad. cast.: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. Jesús García Fernández, Madrid: Gredos, 1999 (1a ed. 1970).]
- Klaes, Monika, «Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen», dins: Führkötter (ed.), *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, cit., p. 37-115.
- Klibansky, Raymond, *The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages: outlines of a Corpus platonicum medii aevi*, Londres: The Warburg Institute, 1939.
- ; Panofsky, Erwin; Saxl, Fritz, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, Londres: Nelson, 1964. [Trad. cast.: *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, trad. María Luisa Balseiro, Madrid: Alianza, 2004 (1a ed. 1991).]
- Kraft, Kent, «The Eye Sees More Than the Heart Knows: The Visionary Cosmology of Hildegard of Bingen», Tesi doctoral, University of Wisconsin, 1977.
- Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris: Gallimard, 1973 (1a ed. 1966). [Trad. cast.: *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid: Siglo XXI, 1990.]

- Kuhn, Thomas S., *The Copernican revolution: planetary astronomy in the development of western thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1970. [Trad. cast.: *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, trad. Domènec Bergadá, Barcelona: Ariel, 1996.]
- Lautenschläger, Gabriele, «“Viriditas”. Ein Begriff und seine Bedeutung», dins: Förster - Abtei St Hildegard (ed.), *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten*, cit., p. 224-237.
- Le Goff, Jacques, *La Baja Edad Media*, trad. Lourdes Ortiz, Madrid - Buenos Aires: Siglo XXI, 2002 (1a ed. 1971).
- Le Soleil à la Renaissance: sciences et mythes: colloque International tenu en avril 1963 sous les auspices de la Fédération Internationale des Instituts et Sociétés por l'Étude de la Renaissance et du Ministère de l'Éducation nationale et de la Culture de Belgique*, Brussel-les - París: Presses Universitaires de Bruxelles-Presses Universitaires de France, 1965.
- Leinkauf, Thomas; Steel, Carlos (ed.), *Platos Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Lovaina: Leuven University Press, 2005.
- Leonardi, Claudio, «Martianus Capella entre Jean Scott et Notker le Lippu», dins: *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 335-353.
- Lerner, Michel-Pierre, *Le monde des sphères 1. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, París: Les Belles Lettres, 1996, vol. 1.
- Levy, Kenneth, «The Musical Notation», dins: Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, cit., vol. 1, p. 87-88.
- Liebeschütz, Hans, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 (1a ed. 1930).
- , «Hildegard von Bingen und die Kulturbewegung des 12. Jahrhunderts», *Historische Zeitschrift*, 146/3 (1932), p. 497-500.
- Lindberg, David, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*, Chicago (IL) - Londres: The University of Chicago Press, 1992. [Trad. cast.: *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450)*, trad. Antonio Beltrán, Barcelona: Paidós, 2002.]
- Lorenzo Arribas, Josemi, «Las mujeres y la música en la Edad Media europea: relaciones y significados», Tesi doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- Lutz-Bachmann, Matthias; Fidora, Alexander; Niederberger, Andreas (ed.), *Metaphysics in the twelfth century: on the relationship among philosophy, science and theology*, Turnhout : Brepols, 2004.
- Manitius, Max, *Handschriften antiker Autoren in mal. Bibliothekskatalogen*, Leipzig: Harrassowitz, 1935, p. 20-26.
- Manselli, Raoul, «Amicizia spirituale ed azione pastorale nella Germania del s. XII: Ildegarda di Bingen, Elisabetta ed Ecberto di Schönau contro l'eresia catara», *Studi e materiali di storia delle religioni*, 33 (1967), p. 302-313.

- Martello, Concetto, *Platone a Chartres: il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches: introduzione, traduzione e note*, Palermo: Officina di studi medievali, 2011.
- Mathon, Gérard, «Jean Scot Érigène, Chalcidius et le problème de l'âme universelle», dins: *L'homme et son destin après les penseurs du moyen âge*, cit., p. 361-375.
- Maurmann, Barbara, *Die Himmelsrichtungen im Weltwild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren*, Munic: Wilhelm Fink, 1976.
- McGinn, Bernard, «Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete», dins: Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihren historischen Umfeld*, cit., p. 320-350.
- McInerney, Maud Burnett, «Flames Fed from Within: Medieval Women and Mystical Writing (Saint Hildegard von Bingen, Julian of Norwich, Marguerite Porete)», Tesi Doctoral, Berkeley (CA): University of California, 1995.
- Meier, Christel, «*Calcare caput draconis*. Prophetische Bildkonfigurationen in Visiontext und Illustrationen: zur Vision "Scivias" II, 7», dins: Förster - Abtei St. Hildegard (ed.), *Hildegard von Bingen: Prophetin durch die Zeiten*, cit., p. 359-405.
- , «Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den *figmenta prophetica* Hildegards von Bingen», *Frühmittelalterliche Studien*, 19 (1985), p. 466-497.
- , «Operationale Kosmologie. Bemerkungen zur Konzeption der Arbeit bei Hildegard von Bingen», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 49-83.
- , «*Scientia Divinorum Operum*. Zu Hildegards von Bingen visionär-künstlerischer Rezeption Eriugenas», dins: Beierwaltes Werner (ed.), *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg: Carl Winter Universität, 1987, p. 89-141.
- , «*Virtus* und *operatio* als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen», dins: *Grundlagen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica im Weingarten vom 7.-10. November 1985*, ed. Margot Schmidt, col. Dieter R. Bauer, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog, 1987, p. 73-101.
- , «Zwei Modelle von Allegorie im 12. Jahrhundert: Das allegorische Verfahren Hildegards von Bingen and Alans von Lille», dins: Walter Haug (ed.), *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wöffenbüttel 1978*, Stuttgart: Metzler, 1979, p. 70-89.
- Mélancolie. Génie et folie en Occident*, dir. Jean Clair, Paris: Réunion des musées nationaux - Gallimard, 2005.
- Méndez Lloret, Isabel, «La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophías* a *Metafísica XII*; teología cósmica y motores inmóviles», *Daímon. Revista de Filosofía*, 6 (1993), p. 23-40.
- Merino, José Antonio, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid: BAC, 2001.
- Mews, Constant, «Hildegard and the Schools», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 89-110.
- (ed.), *Listen, daughter: the Speculum virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*, Nova York: Palgrave, 2001.

- , «Seeing is Believing: Hildegard of Bingen and the Life of Jutta, Scivias and the Commentary on the Rule of Benedict», *Tjurunga*, 51 (1996), p. 6-40.
- Mirecki, Paul i BeDuhn, Jason (ed.), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World*, Leiden: Brill, 2001.
- Mirizio, Annalisa, «Tra chiesa e stato: l'azione politica di Ildegarda di Bingen», *Cultura Neolatina*, 3-4 (2001), p. 247-273.
- Morpurgo, Piero, «L'influenza del pensiero scientifico ebraico nel contesto europeo dei secoli XII-XIII», dins: Graziella Federici Vescovini (ed.), *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale e l'età moderna. Ciclo di seminari internazionali (26-27 gennaio 1996)*, Lovaina: Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1999, p. 61-95.
- Moulinier, Laurence, «Hildegarde ou Pseudo-Hildegarde? Réflexions sur l'authenticité du traité "Cause et cure"», dins: Berndt (ed.), *«Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst»*, cit., p. 115-155.
- , *Le Manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde*, Paris - Saint-Denis: Publications de la Sorbonne - Presses Universitaires de Vincennes, 1995.
- , «Les Merveilles de la nature vues par Hildegarde de Bingen (XII^e siècle)», dins: *Miracles, prodiges, et merveilles au Moyen Âge. XXV^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur*, Paris: Publications de la Sorbonne, 1995, p. 115-131.
- , «Un lexique "trilingue" du XII^e siècle: la *lingua ignota* de Hildegarde de Bingen», dins: Jacqueline Hamesse i Danielle Jacquart (ed.), *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge - Renaissance)*, Turnhout: Brepols, 2001, p. 89-111.
- , «Une encyclopédiste sans précédent? Le cas de Hildegarde de Bingen», dins: Michelangelo Picone (ed.), *L'enciclopedia medievale: Atti del convegno «L'enciclopedia medievale». San Gimignano 8-10 Ottobre 1992*, Ravenna: Longo, 1994, p. 119-134.
- Newman, Barbara, «Commentary on the Johannine Prologue: Hildegard of Bingen», *Theology Today*, 60 (2003), pp. 16-22.
- , «Flaws in the Golden Bowl: Gender and Spiritual Formation in the Twelfth Century», dins: Barbara Newman (ed.), *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Filadèlfia (PA): University of Pennsylvania Press, 1995, p. 19-45.
- , *God and the Goddesses. Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Filadèlfia (PA): University of Pennsylvania Press, 2003.
- , «Hildegard of Bingen and the "Birth of Purgatory"», *Mystics Quarterly*, 19/3 (1993), p. 90-97.
- , «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», *Church History*, vol. 54/2 (1985), p. 163-175.
- , «Seherin-Prophetin-Mystikerin. Hildegard-Bilder in der hagiographischen Tradition», dins: Förster - Abtei St Hildegard (ed.), *Hildegard von Bingen: Prophetin durch die Zeiten*, cit., p. 126-152.

- , *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley (CA): University of California Press, 1987.
- Obrist, Barbara, *La cosmologie médiévale. Textes et images. I. Les fondements antiques*, Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004.
- , «Wind Diagrams and Medieval Cosmology», *Speculum*, 72 (1997), p. 33-84.
- Olivier, Judith H., «Literary Sources for the Gradual's Imaginary: Exploring Nun's Libraries», dins: *Singing with Angels: Liturgy, Music, and Art in the Gradual of Gisela von Kerssenbrock*, Turnhout: Brepols, 2007, p. 74-80.
- Ortúzar, María José, «Der Gebrauch der Sinne in den visionären Schriften Hildegards von Bingen (1098-1179): Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung», Tesi doctoral, Universität Trier, 2010.
- Ouy, Gilbert; Reno, Christine; Villela-Petit, Inès, *Album Christine de Pizan*, Turnhout: Brepols, 2012.
- Panti, Cecilia, «*Verbum cordis e ministerium vocis*: il canto emozionale di Agostino e le visioni sonore di Ildegarda di Bingen», dins: Marta Cristiani, Cecilia Panti i Graziano Perillo (ed.), «*Harmonia mundi*». *Musica mondana e musica celeste fra Antichità e Medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi (Roma, 14-15 dicembre 2005)*, Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2007, p. 167-199.
- Pereira, Michela, «Cronologia», dins: Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. CXXXVII-CLXIX.
- , «Donne, potere e profezia», *Via Dogana*, 33 (1997), p. 20-21.
- , «*Ignea vis*. Lo Spirito nel *Liber divinorum operum* di Ildegarda di Bingen», dins: Pasquale Arfé, Irene Caiazzo i Antonella Sannino (ed.), «*Adorare caelestia, gubernare terrena*». *Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 novembre 2007)*, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 58), Turnhout: Brepols, 2011, p. 261-282.
- , «Le visioni di Ildegarda di Bingen», *Memoria. Rivista di storia delle donne*, 5 (1992), p. 34-45.
- , «Profezia e scrittura in Ildegarda de Bingen», «*Esperienza religiosa e scritture femminili tra medioevo ed età moderna*». *Quaderni del Dipartimento di scienze storiche, antropologiche, geografiche dell'Università di Catania*, 21 (1992), p. 15-24.
- Pernoud, Régine, *Hildegarde de Bingen: conscience inspirée du XII^e siècle*, Monaco: Editions du Rocher, 1994. [Trad. cast.: *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, trad. Alejandra González Bonilla, Barcelona: Paidós, 1998.]
- , *La mujer en tiempos de las cruzadas*, trad. Teresa Garín Sanz de Bremond, Madrid: Complutense, 2000.
- , *Los hombres de las cruzadas: historia de los soldados de Dios*, trad. Araceli de la Encina, San Lorenzo del Escorial, Madrid: Swan, 1987.
- Picard-Parra, Clotilde, «Une utilisation des 'Quaestiones naturales' de Sénèque au milieu du XII^e siècle», *Revue du moyen âge latin*, 3 (1949), p. 115-126.
- Poggi, Claudia, «Los textos del *Hortus deliciarum*», dins: Martinengo - Poggi - Santini - Tavernini - Minguzzi, *Libres para ser*, cit., p. 51-112.

- Pretsch, Hermann Josef, «Ein Briefwechsel der Abtei St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen (1098-1179)», *Der Landkreis Calw. Ein Jahrbuch*, 8 (1990), p. 101-105.
- Rabassó, Georgina, «*Anima, indue te arma lucis*. The Dialectical Background to Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum*», dins: *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico*, Oporto: Edições Húmus, 2013, p. 45-60.
- , «El cielo y la tierra en el *Hortus deliciarum* de Herrada de Hohenbourg», dins: María José Muñoz, Patricia Cañizares, Cristina Martín (ed.), *La compilación del saber en la Edad Media. La compilaion du savoir au Moyen Age. The compilation of knowledge in the Middle Ages*, Oporto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2013, p. 429-446.
- , «Escriptura i interioritat en Hildegarda de Bingen», dins: Fina Birulés i M. Isabel Peña Aguado (ed.), *La passió per la llibertat. Acció, passió i política. Controvèrsies feministes*, Barcelona: Publicacions de la UB, p. 311-315.
- , «*In caelesti gaudio*. Hildegard of Bingen's Auditory Contemplation of the Universe», *Quaestio. Journal of the History of Metaphysics*, 15 (2015), p. 165-173.
- , «La inspiración musical de Hildegarda de Bingen», 11 (2011), <<http://sonograma.org/2011/06/la-inspiracion-musical-de-hildegarda-de-bingen/>>, consulta: 17.09.2015.
- , «Las piezas del *Hortus deliciarum* de Herrada de Hohenbourg», *Sonograma Magazine*, 13 (2012). <<http://www.sonograma.org/2012/01/las-piezas-del-hortus-deliciarum-de-herrada-de-hohenbourg/>>, consulta: 17.09.2015.
- , «Las virtudes, fuerzas vivas del alma en Hildegarda de Bingen», *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 7 (2012), p. 21-31.
- , «The Universe, a Space of Knowledge in Hildegard of Bingen and Herrad of Hohenbourg», dins: Noemi Barrera, Gemma Pellissa-Prades, Delfi-Isabel Nieto-Isabel, Laia Sallés Vilaseca, Georgina Rabassó, Josep Bellver i Ivo Elies Oliveras (ed.), *Spaces of Knowledge. Four Dimensions of Medieval Thought*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. 127-138.
- Radford Ruether, Rosemary, *Goddesses and the Divine Feminine*, Berkeley - Los Angeles - Londres: University of California Press, 2005.
- Ramón Guerrero, Rafael, «Discurso filosófico y discurso místico. Divergencias», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 17 (2000), p. 53-75.
- , *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid: Akal, 1996.
- , «La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995), p. 11-32.
- Ranff, Viki, «“Der Spiegel der Vorsehung”. Formen der “providentia” bei Hildegard von Bingen», *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 31 (2002), p. 340-350.
- , «Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 33 (2012), p. 229-245.
- , «Haben Hildegards Visionen Quellen?», dins: Bäumer - Schleinkofer (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld*, cit., p. 105-121.

- , *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001.
- Reithe, Peter, *Die Quellen des Liber Simplicis Medicinae Hildegards von Bingen*, Bingen: Historische Gesellschaft Bingen - Museum am Strom, [-].
- , *Hildegard von Bingen. Eine aufschlussreiche Begegnung mit ihrem naturkundlich-medizinischen Schrifttum*, Würzburg: Tectum, 2011.
- Richert Pfau, Marianne; Morent, Stefan Johannes, *Hildegard von Bingen: Der Klang des Himmels*, Viena - Colònia - Weimar: Böhlau, 2005.
- Ricklin, Thomas, «Plato im zwölften Jahrhundert: Eibige Hinweise zu seinem Verschwinden», dins: Gersh i Hoenen (ed.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, cit., p. 139-163.
- Riedel, Ingrid, «Hildegards Sophia-Vision. Zu einer Miniatur aus dem Lucca-Kodex», dins: Förster - Abtei St. Hildegard (ed.), *Hildegard von Bingen: Prophetin durch die Zeiten*, cit., p. 406-418.
- Ritchey, Sara, «Rethinking the Twelfth-Century Discovery of Nature», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 39/2 (2009), p. 225-255
- Rius Gatell, Rosa, «Armonías y disonancias en el cosmos de Hildegarda de Bingen», *Duoda Revista d'Estudis Feministes*, 16 (1999), p. 35-52.
- , «De la melancolía y la inspiración», *Pasajes*, 8 (1987), p. 23-39.
- , «De las mujeres “Memorables” en Lucrezia Marinelli. “Nobleza” y “Excelencia” en la Venecia de 1600», dins: Rosa María Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 1997, p. 113-143.
- , (ed.), *D'unes veus no previstes. Pensadores del XIII al XVII*, Barcelona: Columna, 1997, p. 9-17.
- , «Hildegarda de Bingen, una mística que cuenta», *Cistercium*, 219 (2000), p. 663-667.
- , «La sinfonía constelada de Hildegarda de Bingen», dins: Pablo Beneito (ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, coord. Lorenzo Piera i Juan José Barcenilla, Madrid: Trotta, 2001, p. 123-135.
- , «Lucrezia Marinelli y la “excelencia” de las mujeres en la Venecia de 1600», dins: Mercedes Vilanova (comp.), *Pensar las diferencias*, Barcelona: Publicaciones Universitarias, 1994, p. 55-71.
- , «Moderata Fonte i el mèrit de les dones», *Transversal*, 15 (2001), p. 50-55.
- Rivera Garretas, María-Milagros, «El monacat femení: segles VIII-XII», dins: *Temps de monestirs. Els monestirs catalans entorn l'any 1000*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1999, p. 106-119.
- Ruf, Paul (ed.), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. 3. T. 1: Bistum Augsburg*, Munic: C. H. Beck, 1932.
- Rudolph, Conrad, *The Mystic Ark: Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, Nova York: Cambridge University Press, 2014.
- Runciman, Steven, *Historia de las cruzadas*, 3 vol., trad. Germán Bleiberg, Madrid: Alianza, 1973.

- Sacks, Oliver, «The Visions of Hildegard», dins: *The man who mistook his wife for a hat and other clinical tales*, Nova York: Perennial Library, 1985. [Trad. cat.: Oliver Sacks, «Les visions d'Hildegarda», dins: *L'home que va confondre la seva dona amb un barret*, trad. Margarida Trias, Barcelona: Proa, 1998, p. 209-213.]
- Santini, Marina, «Las pinturas del *Hortus deliciarum*», dins: Martinengo - Poggi - Santini - Tavernini - Minguzzi, *Libres para ser*, cit., p. 113-160.
- , «Palabras e imágenes: alimento de libertad. La relación educativa en Hildegarda y Herralda», trad. María-Milagros Rivera Garretas, *Duoda. Estudis de la Diferència Sexual*, 35 (2008), p. 119-139.
- Santos Paz, José Carlos, «La “santificación” de Hildegarde en la Edad Media», dins: Rainer Berndt (ed.), «*Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst*», cit., p. 561-571
- (ed.), *La obra de Gebenón de Eberbach*, Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004.
- , «La recepción de Hildegarde de Bingen en los siglos XIII y XIV», Tesi doctoral, Universidade de Santiago de Compostela, 1998.
- Saranyana, Josep-Ignasi, *Historia de la filosofía medieval*, Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1999.
- Saurma-Jeltsch, Lieselotte E., «Die Rupertsberg Scivias-Handschrift: Überlegungen zu ihrer Entstehung», dins: Förster - Abtei St. Hildegard (ed.), *Hildegard von Bingen: Prophetin durch die Zeiten*, cit., p. 340-358.
- Saxl, Fritz, «Macrocosm and Microcosm in Medieval Pictures», dins: *Lectures*, Londres: The Warburg Institute, 1957, p. 58-72.
- Schipperges, Heinrich, «Anthropologische Aspekte im Weltbild Hildegards von Bingen», *Trierer Theologische Zeitschrift*, 3 (1965), p. 151-165.
- , «Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment (Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», dins: *Sudhoffs Archiv. Für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1956, p. 41-77.
- , «Große Namen der Naturheilkunde. Hildegard von Bingen war die erste Naturforscherin», *Folia*, 7 (1972), p. [-].
- , «Heile Natur und Heil der Welt bei Hildegard von Bingen», dins: Andreas Resch (ed.), *Kosmopathie. Der Mensch in den Wirkungsfeldern der Natur*, Innsbruck: Resch Verlag, 1986, p. 561-609.
- , *Hildegard von Bingen*, Munic: Beck, 2004 (1a ed. 1995).
- , «Kosmologische Aspekte der Lebensordnung und Lebensführung bei Hildegard von Bingen», dins: Führkötter (ed.), *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, cit., p. 1-25.
- , «Krankheitsurache, Krankheitwesen und Heilung in der Klostermedizin, dargestellt am Welt-Bild Hildegards von Bingen», Tesi doctoral, Universität Bonn, 1951.
- Schmidt, Margot, «Zur Bedeutung der geistlichen Sinne bei Hildegard von Bingen», dins: Schmidt (ed.), *Tiefe des Gotteswissens*, cit., p. 117-142.

- Schmitt, Jean-Claude, «Quand la lune nourrissait le temps avec du lait. Le temps du cosmos et des images chez Hildegarde de Bingen (1098-1179)», *Images Re-vues*, 1 (2008), p. 1-15.
- Schrader, Marianna, «Trithemius und die heilige Hildegard “von Bermersheim”», dins: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, Speyer am Rhein: Jaegersche Buchdruckerei, 1952, vol. 4, p. 171-184.
- , «Zur Heimat- und Fammilieggeschichte der hl. Hildegard», [-] 1939, p. 117-133.
- ; Führkötter, Adelgundis, *Die Echtheit des Schriftums der heiligen Hildegard von Bingen. Quellenkritische Untersuchungen*, Colònia - Graz: Böhlau, 1956.
- Schroeder, Jean, «Bibliothek und Schule der Abtei Echternach um die Jahrtausendwende», Tesi doctoral, Universität Freiburg im Breisgau, 1977.
- Schroeder, Joy A., «A fiery Heart: Images of the Holy Spirit in the Writings of Hildegard of Bingen», *Mystics Quarterly*, 30/3-4 (2004), p. 79-98.
- Segarra Añón, Isabel, «Hildegarda de Bingen: visions del cosmos *intra muros*», *Auriga. Revista de divulgació del món clàssic*, 17 (1997), p. 12-16.
- , «Sabers i mística en el *Liber divinorum operum* d’Hildegarda de Bingen», *Anuari de filologia. Studia graeca et latina*, 7 (1996), p. 129-138.
- Sheingorn, Pamela, «The Virtues of Hildegard’s *Ordo Virtutum*; or, It Was a Woman’s World», dins: Davidson (ed.), *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen. Critical Studies*, cit., p. 43-62.
- Silvas, Anna (ed.), *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Turnhout: Brepols, 1998.
- Simek, Rudolf, *Heaven and Earth in the Middle Ages: the Physical World before Columbus*, trad. Angela Hall, Woodbridge: Boydell Press, 1996.
- Singer, Charles, «The Scientific Views and Visions of St. Hildegard of Bingen», dins: *Studies in the History and Method of Science*, Oxford: Clarendon Press, 1917, p. 1-55.
- , «The Visions of Hildegard of Bingen», dins: *From Magic to Science. Essays on the Scientific Twilight*, Londres: Ernest Benn Ltd, 1928, p. 199-239. [L’article ha estat reimprès a: *Yale Journal of Biology and Medicine*, 78 (2005), p. 57-82, disponible a: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2259136/>, consulta: 17.09.2015.]
- Somfai, Anna, «Hildegard of Bingen. The Power of Vision and the Vision of Power», dins: Nancy van Densen (ed.), *Iusses in Medieval Philosophy. Essays en Honor of Richard C. Dales*, Ottawa: The Institute of Medieval Music, 2001, p. 97-119.
- , «The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato’s *Timaeus* and Calcidius’s *Commentary*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 65 (2002), p. 1-21.
- Speer, Andreas, *De entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer “scientia naturalis” im 12. Jahrhundert*, Leiden - Nova York - Colònia: Brill, 1995.
- Stadt und Burg am Mittelrhein (1000-1600)*, Regensburg: Schnell und Steiner, 2008.
- Starkey, Kathryn i Wenzel, Horst, *Visual Culture and the German Middle Ages*, Nova York - Houndmilles, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

- Stevens, John, «The Musical Individuality of Hildegard's Songs: A Liturgical Shadowland», dins: Burnett - Dronke (ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, cit., p. 162-188.
- Stover, Justin A., «Hildegard, The Schools, and their Critics», dins: Kienzle - Stoudt - Ferzoco (ed.), *A Companion to Hildegard of Bingen*, cit., p. 109-136.
- , «Reading Plato In the Twelfth Century: A Study On the Varieties of Plato's Reception In the Latin West Before 1215», Tesi doctoral, Harvard University, 2011.
- Sturlese, Loris, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Florència: Olschki, 1990.
- Sudbrack, Josef, *Hildegard von Bingen. Schau der kosmischen Ganzheit*, Würzburg: Echter, 1995.
- Suzuki, Keiko, «Zum Strukturenproblem in den Visiondarstellungen der Rupertsberger "Sciuias"-Handschrift», *Sacris Erudiri*, 35 (1995), p. 221-291.
- Tabaglio, Maria, *Ad caelestem harmoniam. Poesia e musica in Ildegarda di Bingen*, Verona: Fiorini, 1998.
- Tauste Alcocer, Francisco, «El Comentario a la Eneida de Bernardo Silvestre», *Daimon: Revista de Filosofía*, 10 (1995), p. 23-36.
- , «Opus Naturae». *La influencia de la tradición del «Timeo» en la «Cosmographia» de Bernardo Silvestre*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1995.
- Thorndike, Lynn, «Saint Hildegard of Bingen: 1098-1179», dins: *A History of Magic and Experimental Sciences*, Nova York: Columbia University Press, 1928, vol. 2, p. 124-154.
- , «The Latin Translations of Astrological Works by Messahala», *Osiris*, 12 (1956), p. 49-72.
- Tolan, John V., «Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's *Vita Mahumeti*», *Journal of Medieval History*, 22 (1996), p. 25-41.
- , *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002. [Trad. cast.: *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, València: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2007.]
- Toscano, María; Ancochea, Germán, *Místicos neoplatónicos, neoplatónicos místicos: de Plotino a Ruysbroeck*, [Madrid]: Etnos, 1998.
- Turcan, Robert, «L'oeuf orphique et les quatre éléments», *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 160, 1 (1961), p. 11-23.
- Underhill, Marianne, «Empowered by the Love of God: Hildegard of Bingen and Marguerite Porete», *Treball de fi de Màster*, Saint Mary-of-the-Woods College (IN), 2010.
- , *Mysticism; a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, Mineola (NY): Dover Publications, 2012 (1^a ed. 1911). [Trad. cast.: *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, pròleg de Juan Martín Velasco, trad. Carlos Martín Ramírez, Madrid: Trotta, 2006.]
- Van Acker, Lieven, «Der Briefwechsel der heiligen Hildegard von Bingen», *Revue Bénédictine*, 99/1-2 (1989), p. 118-154.

- ; Pretsch, Hermann Josef, «Der Briefwechsel des Benediktinerklosters St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen. Ein interpretationsversuch zu seiner kritischen Edition», dins: *Hirsau St. Peter und Paul 1091-1991. Teil II: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, ed. Klaus Schreiner, Stuttgart: Kommissionsverlag - Konrad Theiss Verlag, 1991, p. 157-172.
- Van Engen, John, «Letters and the Public *Persona* of Hildegard», dins: Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., p. 375-348.
- Von Bach, Joseph, *Meister Eckhart: der Vater der deutschen Speculation*, Frankfurt: Minerva, 1964.
- Wenzel, Horst, *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, Munic: Beck, 1995.
- Werner, Hans-Joachim, «*Homo cum creatura*. Der kosmische Moralismus in den Visionen der Hildegard von Bingen», dins: Albert Zimmermann i Andreas Speer (ed.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, 2 vol., Berlin - Nova York: Walter de Gruyter, 1991, vol. 1, p. 67-88.
- Widmer, Bertha, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Basilea: Helbing & Lichtenhahn, 1955.
- Wiethaus, Ulrike, «Cathar Influences in Hildegard of Bingen's Play *Ordo Virtutum*», *American Benedictine Review*, 38 (1987), p. 192-203.
- Williamson, Beth, «Sensory Experience in Medieval Devotion: Sound and Vision, Invisibility and Silence», *Speculum*, 88/1 (2013), p. 1-43.
- Wilson, Katharina, *Medieval Women Writers*, Athens: University of Georgia Press, 1984.
- Woolf, Virginia, *A room of one's own*, Londres: The Hogarth Press, 1931 [Trad. cat.: *Una cambra pròpia*, trad. Helena Valentí, Barcelona: Deriva, 1996.]
- Yates, Frances A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. Domènec Bergadà, Barcelona: Ariel, 1983.
- Zahlten, Johannes, «*Creatio mundi*». *Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- Zátonyi, Maura, «“Auf das Gedächtnis des heiligen Benedikt geschaut”», dins: Hildegard von Bingen, *Die Auslegung der Regel Benedikts. Explanatio Regulae Benedicti*, Trier: Paulinus, 2003, p. 11-31.
- , «*Vidi et intellexi*». *Die Schrifthermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen*, Münster: Aschendorf Verlag, 2012.

3.4. Material audiovisual

- Discantus, *Hortus deliciarum. Hildegard von Bingen (1098-1179) Herrad of Landsberg († 1195). Chants grégoriens du XIIe siècle* [CD], París: Naïve, 2003.
- Ensemble Organum, *Hildegard von Bingen: Laudes de Sainte Ursule* [CD], direcció de Marcel Pérès, Arles, 1997.

- Keller, Hildegard Elisabeth, *Der Ozean im Fingerhut. Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Hadewijch und Ety Hillesum im Gespräch - Trilogie des Zeitlosen 3*, [CD], Zurich: vdf, 2011.
- Sequentia. Ensemble for Medieval Music, *Hildegard von Bingen: Canticles of Ecstasy*, [CD], Deutsche Harmonia Mundi - BMG Classics, 1994.
- , *Hildegard von Bingen: Ordo Virtutum*, [2 CD], Deutsche Harmonia Mundi - BMG Classics, 1997.
- Vox Anima, *Ordo Virtutum*, dir.: *Hildegard of Bingen. In Portrait*, [DVD], BBC - Opus Arte, 2003.

Apèndix

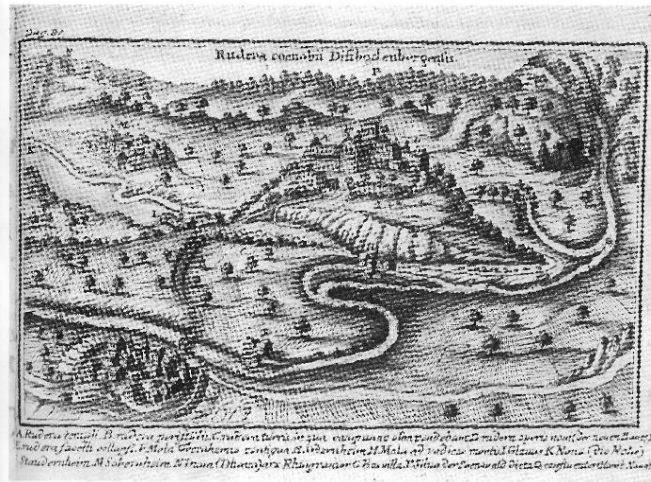
Cronologia*

- 1096-99 Té lloc la primera croada, contra els turcs.
- 1098 Hildegarda neix a Bemersheim, a prop d'Alzey, al bisbat de Magúncia.
- 1112 Cerimònia de reclusió solemne en una cel·la adjunta al monestir benedictí de Disibodenberg amb la *inclusa* Jutta de Sponheim.
- 1112-15 La cel·la es converteix en un petit monestir.
- 1136 Mor Jutta. Hildegarda és nomenada *magistra sponsarum Christi*.
- 1140 Pere Abelard és condemnat en el Concili de Sens i mor dos anys més tard.
- 1141 Una revelació celestial exigeix a Hildegarda que escrigui les seves visions. Comença la redacció del *Sciuias* amb l'ajuda del seu conseller espiritual, Volmar de Disibodenberg i també de la monja Ricarda de Stade.
- 1145 Elecció del papa Eugeni III, cistercenc.
- 1146 Bernat de Claravall predica a Vézelay la segona croada (1146-1149).
- 1146-48 Inici dels intercanvis epistolars coneguts amb la carta a Bernat de Claravall. Nombroses dones ingressen a Disibodenberg. Projecte de fundació d'un nou monestir a Rupertsberg (Bingen) que rep el suport de la marquesa de Stade.
- 1147-48 Concili de Reims. En una epístola Eugeni III comunica a Hildegarda l'aprovació de la seva capacitat visionària i, per tant, de la seva obra. Ja es coneixen les seves composicions musicals. Mor Guillem de Saint-Thierry.
- 1150 Es trasllada a Rupertsberg juntament amb divuit monges i Volmar. Trobada d'Hildegarda amb Barba-roja a Ingelheim. Mor Guillem de Conches.
- 1151 Ricarda de Stade, col·laboradora i amiga, esdevé abadessa a Bassum, on mor poc després. Hildegarda conclou el *Sciuias* i compon l'*Ordo Virtutum*.
- 1153 Moren Bernat de Claravall i Eugeni III. Elecció d'Atanasi IV.
- 1151-58 Elabora el *Liber Subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*, conegut com a *Physica*, i compon la *Symphonia armonie celestium reuelationum* i la *Ignota lingua*. Escriu possiblement també el *De Regula Sancti Benedictii*.

* Es recullen aquí únicament les dades biogràfiques bàsiques, així com indicacions per situar altres personatges importats en el treball. Per a més informació, em remeto a la *VSH*, contrastada amb diverses cronologies i sobre la vida d'Hildegarda: Michela Pereira, «Cronologia», dins: *Ildegarda di Bingen, Il libro delle opere divine*, cit., p. CXXXV-CLXIX; Sabina Flanagan, *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A Visionary Life*, cit.; Rosa Maria Piquer i Pomés, «Cronologia», dins: *Hildegarda de Bingen, Llibres de les obres divines*, cit., p. 46-49; Victoria Cirlet, «Cronología», dins: *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, cit., p. 25-28. També he tingut en compte les diverses introduccions de les edicions crítiques del *Sciuias*, *LVM*, *LDO*, dels tres volums que contenen l'*Epistolarium* i del que recull l'*Opera minora*, tots ells editats al CCCM. Així mateix, he tingut en compte les introduccions a la *Physica* i *BHCC*.

- 1155 Mor Conrat III. Frederic I de Hohenstaufen esdevé l'emperador del Sacre Imperi Romà Germànic. Mor l'abat Kuno de Disibodenberg i el succeeix Helenger. Mor Teodoric de Chartres.
- 1158-61 Inicia la redacció de la segona obra de visions: el *Liber uite meritorum*. Predica a Magúncia, Wertheim, Wüzburg, Kitzingen, Ebrach, Bamberg.
- 1159-81 Pontificat d'Alexandre III. Durant aquest període hi ha quatre antipapes: Víctor IV, Pasqual III, Calixt III i Innocenci III.
- c. 1158-77 Recull per escrit la seva activitat exegetica a les *Expositiones euangeliorum*.
- 1160-63 Predica a Trèveris, Metz i Krauftal. I, posteriorment, a Boppard, Andernach, Siegburg i Colònia.
- 1163 Hildegarda rep el document de protecció imperial per a Rupertsberg, expedit per Frederic I. Aquest any és molt important en la lluita contra el catarisme, qüestió sobre la qual Hildegarda predica i escriu. Finalitza el *Liber uite meritorum* i comença la tercera obra de visions: el *Liber diuinorum operum*.
- c. 1165 Funda un segon monestir, a Eibingen.
- 1170-71 Es desplaça a la regió de Suàbia per predicar.
- 1173 Mor Volmar, qui havia iniciat la redacció d'una *Vita*. Un any després, Gottfried esdevé el seu secretari i reprén el projecte de redacció de la *Vita*.
- 1174 Finalitza el *Liber diuinorum operum*, ajudada per diversos col·laboradors. Escriu la *Vita sancti Rupperti confessoris* i la *Vita sancti Dysibodi episcopi*.
- 1175 Comença l'intercanvi epistolar entre Guibert de Gembloux i Hildegarda.
- 1176 Mor Gottfried. El succeeix, un any després, el monjo Guibert de Gembloux.
- c. 1176-79 Elabora les *Solutiones quaestionum xxxviii*, en resposta a una epístola de Guibert i dels monjos de Villers. Herrada de Hohenbourg comença l'edició de l'*Hortus deliciarum*, que finalitzarà cap al 1196.
- 1178 Proclamació de l'interdicte contra Hildegarda i la seva comunitat, i excomunicació per desobediència. Redacta una carta dirigida als prelats de Magúncia on exposa un elogi del cant i la música. Mor Bernat Silvestre.
- 1179 L'arquebisbe Cristian de Magúncia retira l'interdicte. Hildegarda escriu una última carta a les seves *filiae*, que es coneix com *Explanatio symboli sancti Athanasii*. Mor a l'edat de 81 anys (17 de setembre).
- 1180-90 El monjo Teodoric d'Echternach elabora la *Vita Sanctae Hildegardis*.
- 1213 Mor Guibert de Gembloux.
- 1233-37 Es recullen testimonis per al protocol de canonització.

Reproducció d'imatges



Làm. 1

L'abadia de Disibodenberg en un gravat de 1724. Extret de: Hans-Jürgen Kotzur (ed.), *Hildegard von Bingen*, cit., p. 49.



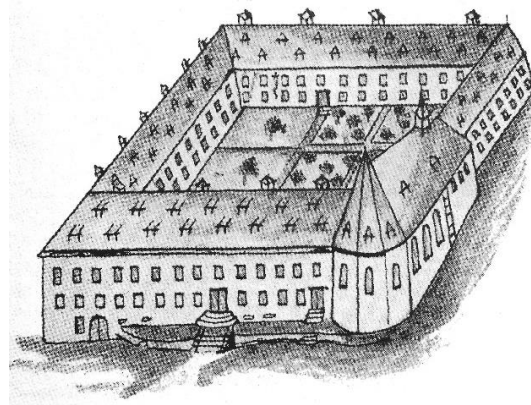
Non habitando tenet semper mus callidus unum Antrum, nec aliud queritat, atq; colit.

*Nicht allezeit ein Nestig Mausz
Ihr Wohnung hat in einem Haus.*

*Sie suchet ihr ein andre baldt
Und hat in viel holt. ihr auffhalt.*

Làm. 2

El monestir de Rupertsberg en un gravat de 1628. Extret de: Hans-Jürgen Kotzur (ed.), *Hildegard von Bingen*, cit., p. 77.



Làm. 3

El monestir d'Eibingen en un gravat de c. 1788. Extret de: Hans-Jürgen Kotzur (ed.), *Hildegard von Bingen*, cit., p. 113.



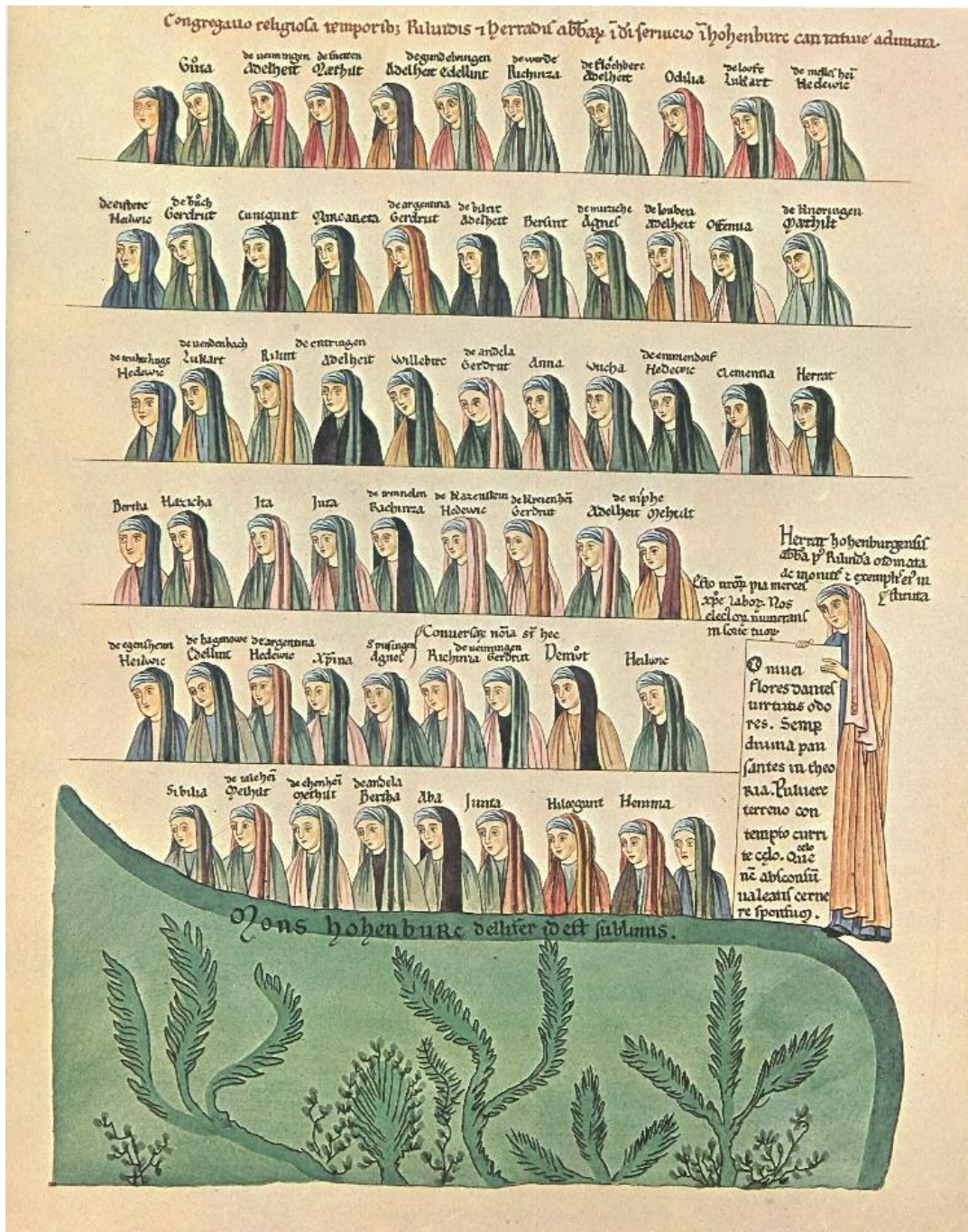
Làm. 4

Hildegarda i el seu secretari Volmar.
Hildegarda de Bingen, *Sciuias*, Protestificatio.
W, f. 1r. © Abtei St. Hildegard, Eibingen.

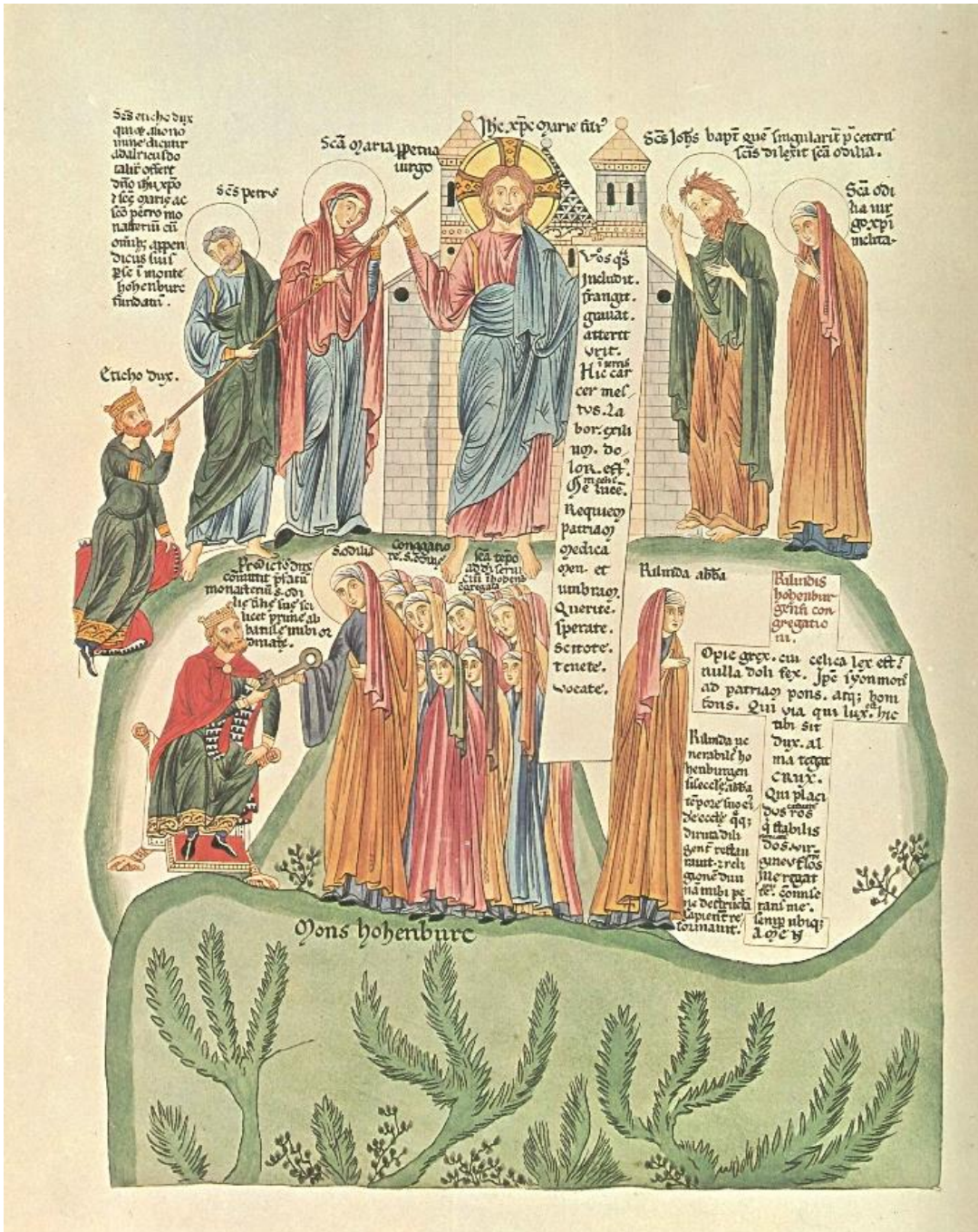


Làm. 5

Hildegarda, Volmar i una altra col·laboradora.
Hildegarda de Bingen, *Liber diuinorum operum*, I, 1.
L, f. 1v (detall Là. 26). © Biblioteca Statale di Lucca.



Làm. 6
 Herrada (dreta) i les seixanta canongesses de Hohenbourg.
 Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, f. 323r, làm. 154.
 © The Warburg Institute, Londres.



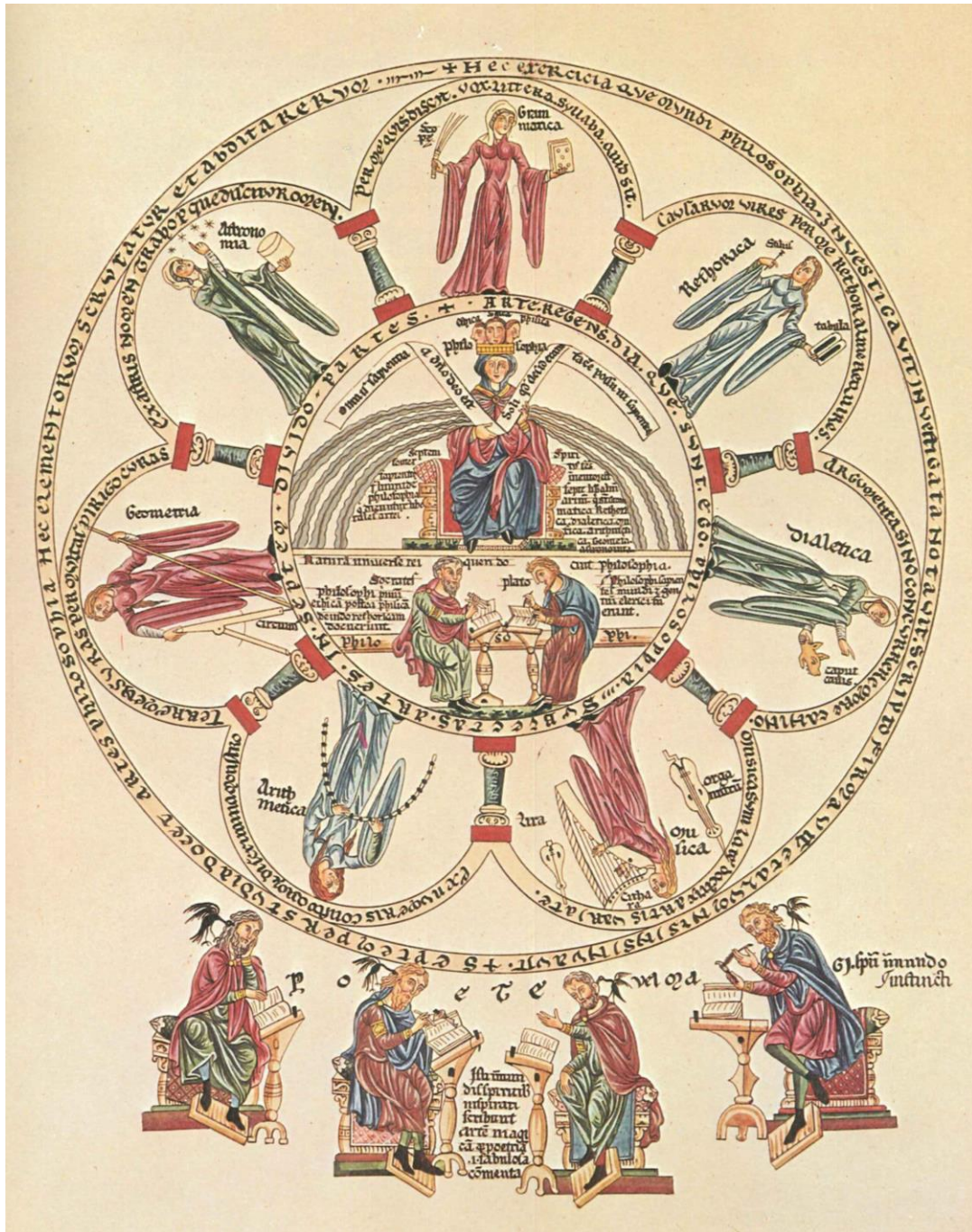
Làm. 7

La fundació de l'abadia de Hohenbourg.

Al registre inferior, les abadeses Odília (s. VII-VIII) i Relindis (s. XII).

Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, f. 322v, làm. 153.

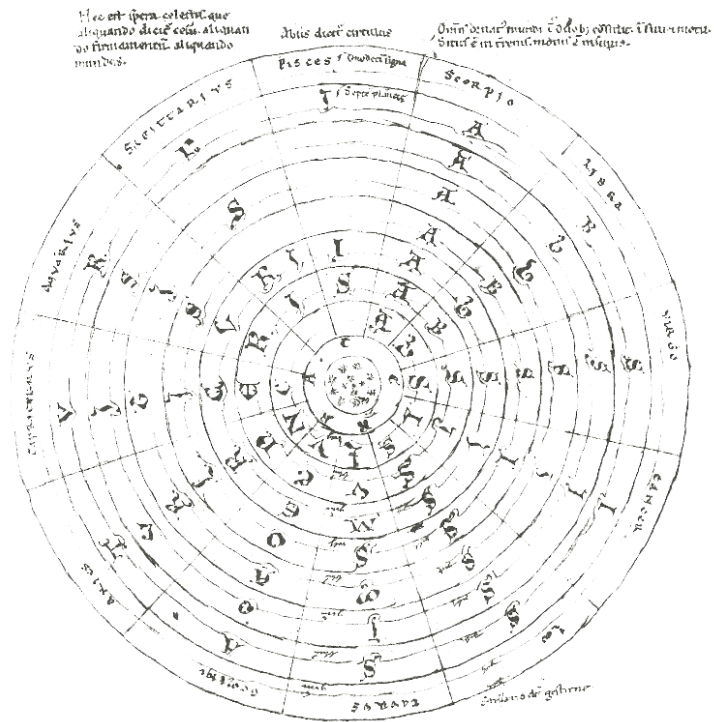
© The Warburg Institute, Londres.



Làm. 8

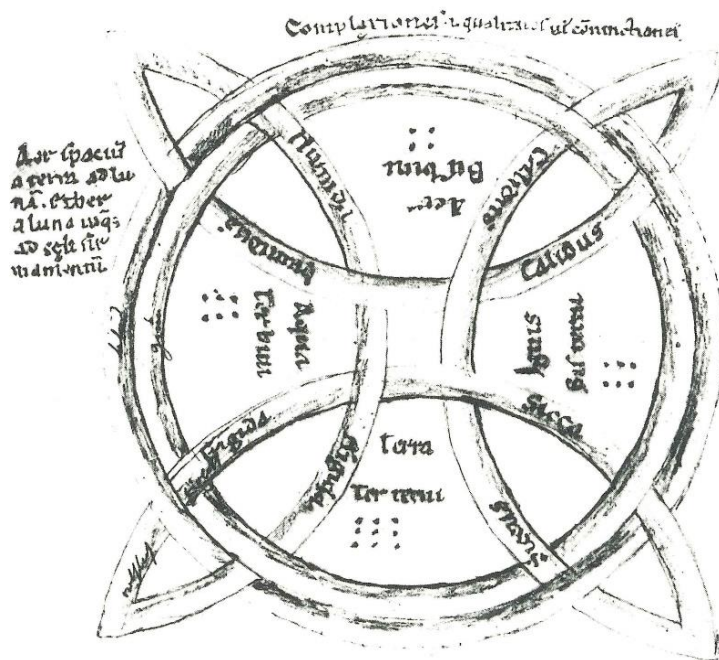
Personificacions de les Arts Liberals tot envoltant Filosofia.
 Als seus peus, Sòcrates i Plató, i al registre inferior, els poetes.
 Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, f. 32r, làm. 18.

© The Warburg Institute, Londres.



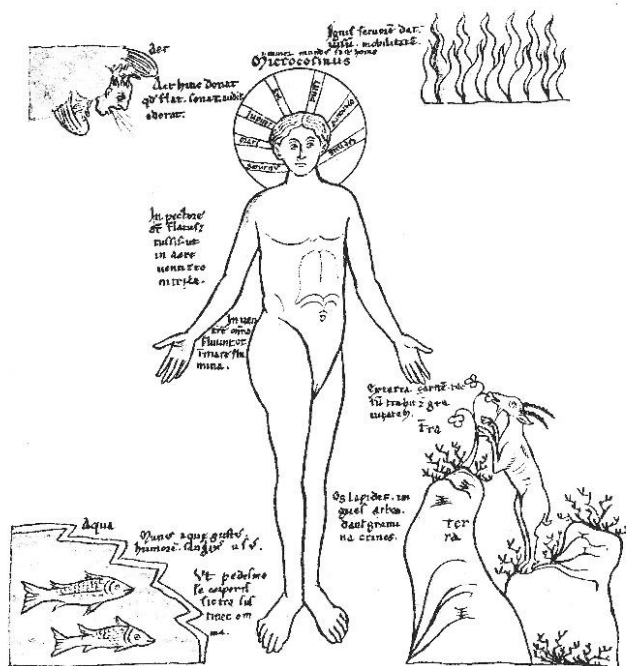
Làm. 9

Diagrama dels cels que acompanya el text «De firmamento».
 Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, f. 10r, làm. 5, làm. 5.
 © The Warburg Institute, Londres.



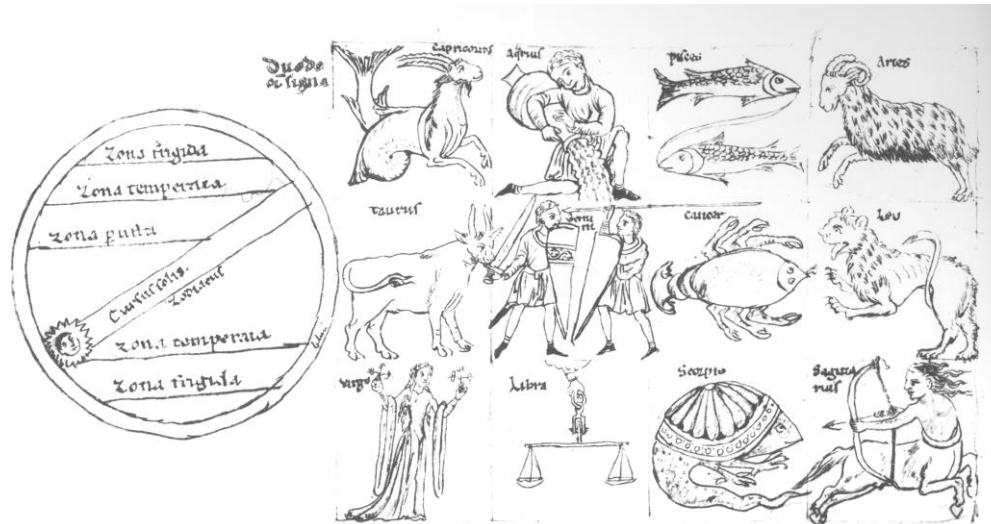
Làm. 10

La composició elemental de l'univers.
 Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, f. 10v, làm. 6.
 © The Warburg Institute, Londres.



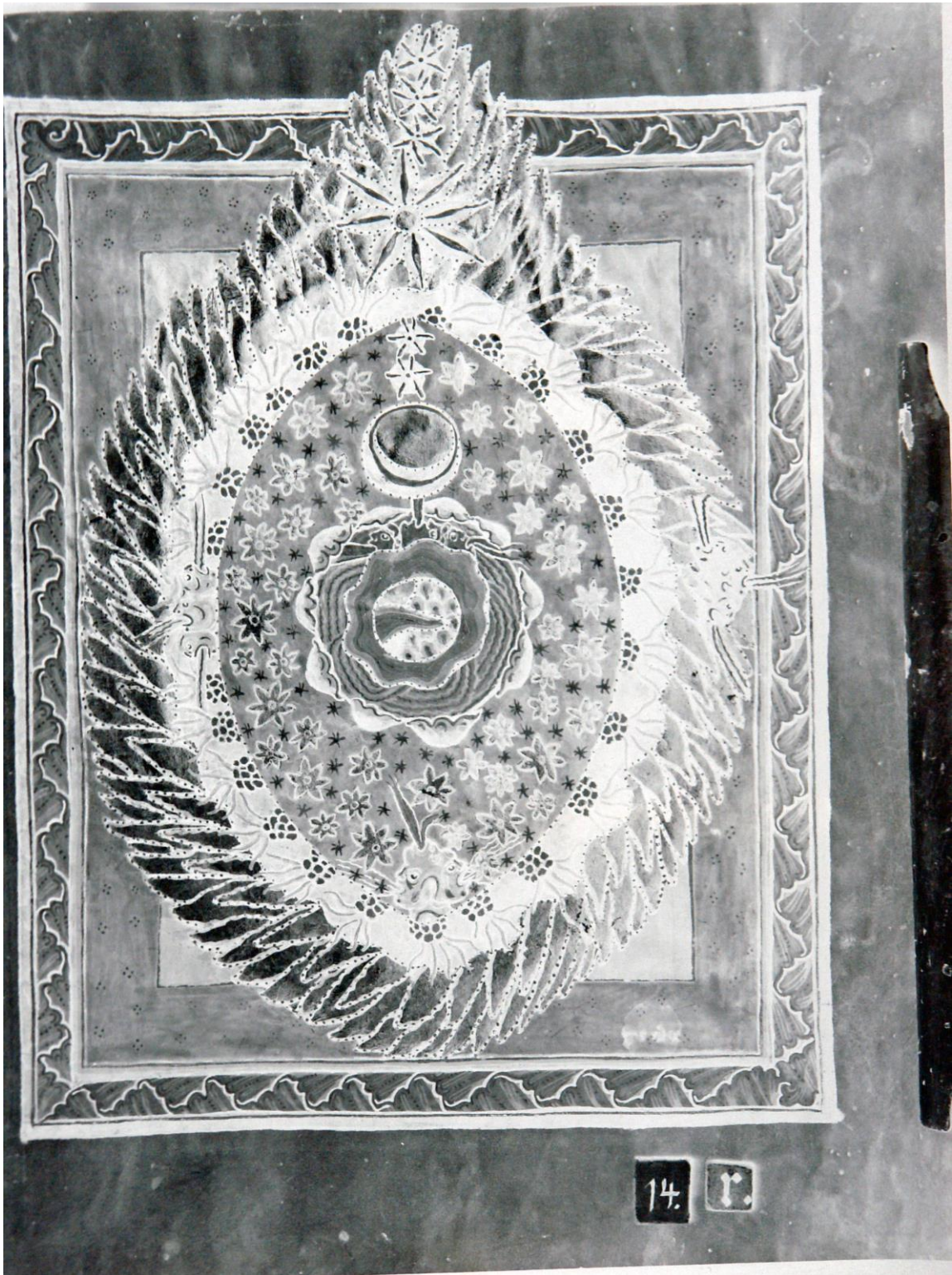
Làm. 11

L'èsser humà primigeni i els quatre elements.
 Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, f. 16v, làm. 9.
 © The Warburg Institute, Londres.



Làm. 12

Les zones de la Terra, el curs del Sol i el zodíac.
 Herrada de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, f. 11v, làm. 7.
 © The Warburg Institute, Londres.



Làm. 13

L'univers creat. Hildegarda de Bingen, *Sciuias*, I, 3.
Negatiu de la fotografia del manuscrit original, perdut l'any 1945.
W, f. 14r. © Abtei St. Hildegard, Eibingen.

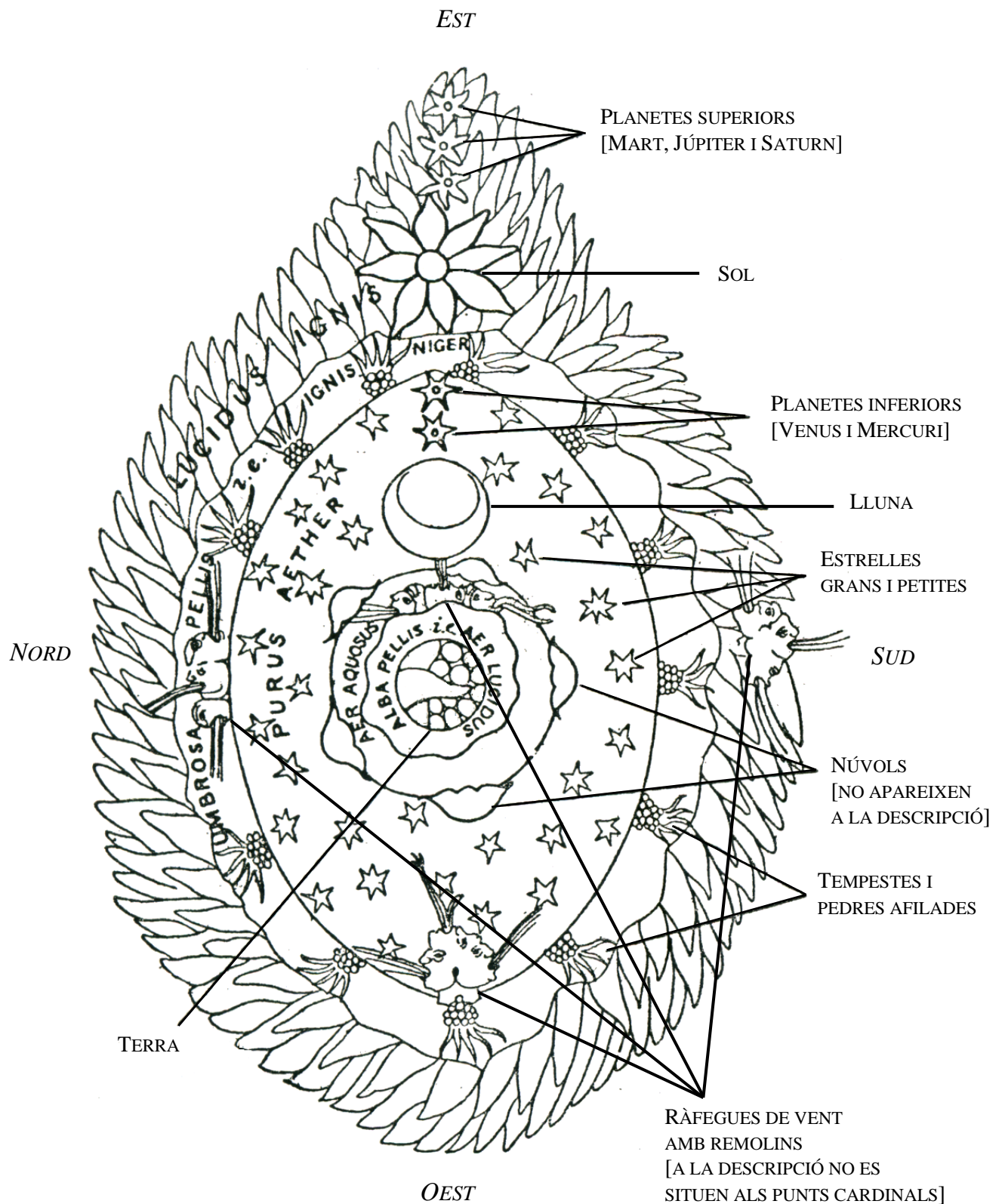


Làm. 14

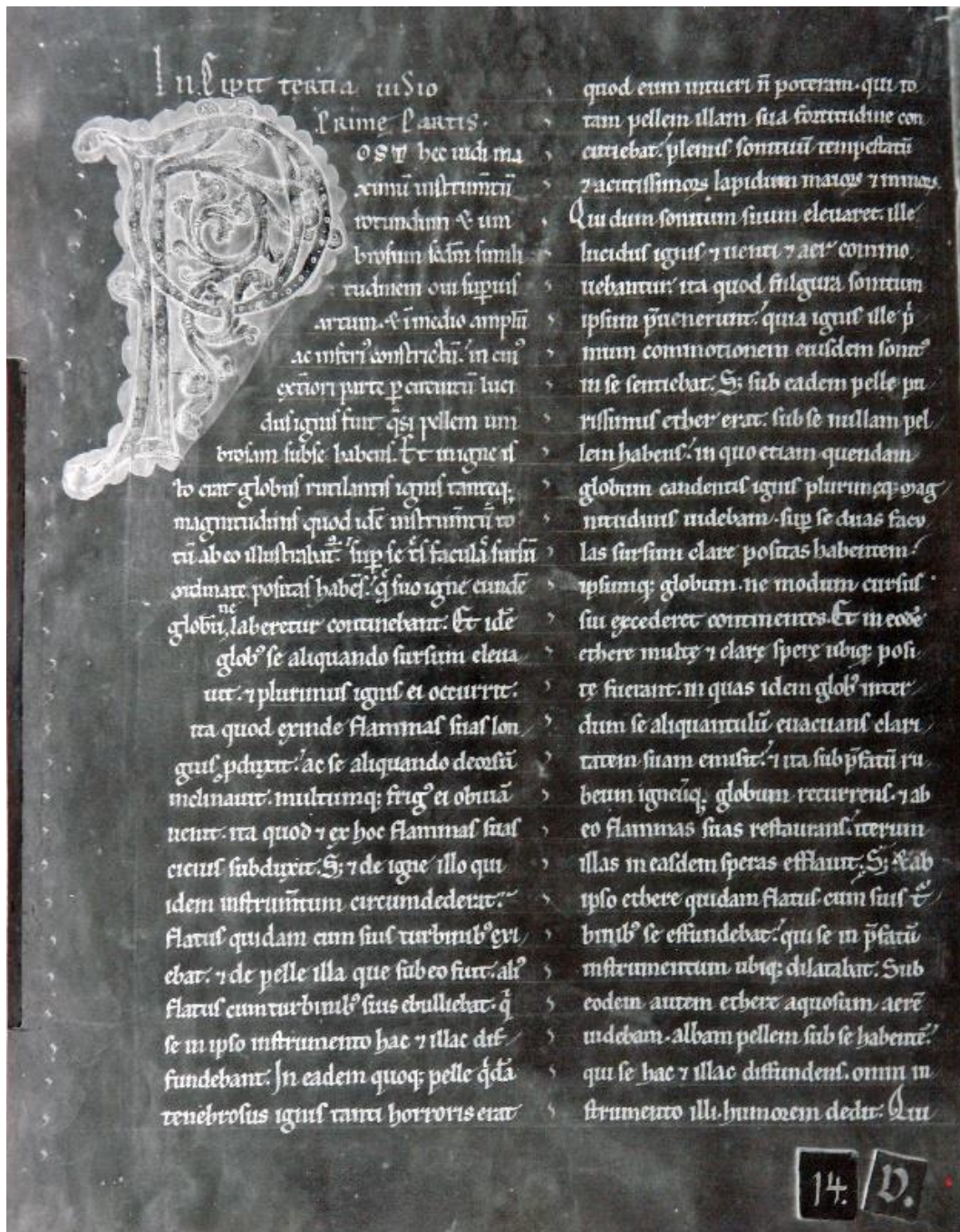
L'univers creat. Hildegarda de Bingen, *Scivias*, I, 3.

Reproducció del facsímil. W, f. 14r.

© Abtei St. Hildegard, Eibingen.



Làm. 15
 Esquema de l'univers del *Sciuias*, elaborat
 per Georgina González Rabassó, a partir de la il·lustració
 de Charles Singer, *From Magic to Science*, cit. (reimpr. 2005), p. 59.



Làm. 16

Descripció de la visió: Hildegarda de Bingen, *Scivias*, I, 3.
 Negatiu de la fotografia del manuscrit original, perdut l'any 1945.
 W, f. 14v. © Abtei St. Hildegard, Eibingen.

dum se interdum repente congrega-
 ret. repentinam pluviam nullo frago-
 re emisit. et dum se leniter diffudit. blan-
 dam pluviam levi motu dedit. Sicut enim
 ex quidam flatu cum turbibus suis
 exiens. per predictum instrumentum se ubi-
 que diffudit. Et in medio istorum ele-
 mentorum quidam arenosus globus plu-
 rime magnitudinis erat. quem eadem
 elementa ita circumdedebant. quod nec
 hac nec illac labi poterat. Sed dum in-
 terdum eadem elementa cum predi-
 ctis flatibus se invicem concurrerent.
 eundem globum sua fortitudine
 aliquantulum moveri faciebant. Et
 vixit inter aquilonem et orientem
 velut maximum montem. qui versus
 aquilonem. multas tenebras. et versus
 orientem. multam lucem habebat.
 ita tamen quod nec lux illa ad te-
 nebras nec tenebre ille ad ipsam lu-
 cem perungere poterunt. Audiat
 iterum vocem de celo dicentem in-
 quod per visibilia et temporalia ea que
 invisibilia et eterna sunt manifestantur.
Dominus qui omnia sua voluntate
 condidit. ea ad cognitionem
 et honorem nominis sui creavit. non
 solum autem ea que visibilia et tem-
 poralia sunt. in ipsis ostendit. sed
 etiam illa que invisibilia et eter-

na sunt in eis manifestans. Quod et
 ratio hec quam certis demonstrat.
 De firmamento ad similitudinem
 oui facto quod significet.

Nam hoc maximum instrumen-
 tum quod videtur rotundum
 et umbrosum. secundum similitudinem oui
 superius arcum. et in medio amplum.
 ac inferius contractum. declarat fide-
 liter omnipotentem deum in maiestate
 sua incomprehensibilem. et in mysteri-
 is suis ineffabilem. et spem omnium
 fidelium existentem. cum primitus homi-
 nes rudes et simplices in actibus suis es-
 set. sed postea muerit ac in nouo te-
 stamento se dilatantes. tandem circa fi-
 nem mundi multas erumpnas man-
 gustas suis passuri sint. De Lucido
 igne et umbrosa pelle quod

Sicut exteriori parte per significet.
 circumitum lucidus ignis est quasi pelle
 umbrosam sub se habens. qui designat
 quod deus illos qui extra veram fidem
 sunt. ubique per ignem ultionis sue ex-
 urent. hos qui intra fidem catholice
 manent ubique per ignem consolationis
 purificat. ita diaboli periferitatis
 tenebrositatem psterneat. sic et fidelium
 De postmo-
 cum diabolus quando ad deum est se opponit. et ad deum. solum et tunc
Et in igne iudicacione demerit. Stellarum
 isto est globus rutilans ignis quod significet.



Làm. 18

Il·lustració de l'«Annus», corresponent a *Sciuias*, I, 3.
 Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. X, 16, s. XII, f. 2v.
 © Universitätsbibliothek Heidelberg.



Làm. 19

Hildegarda de Bingen, *Scivias*, I, 2.
Reproducció del facsímil. W, f. 4r.
© Abtei St. Hildegard, Eibingen.



Làm. 20

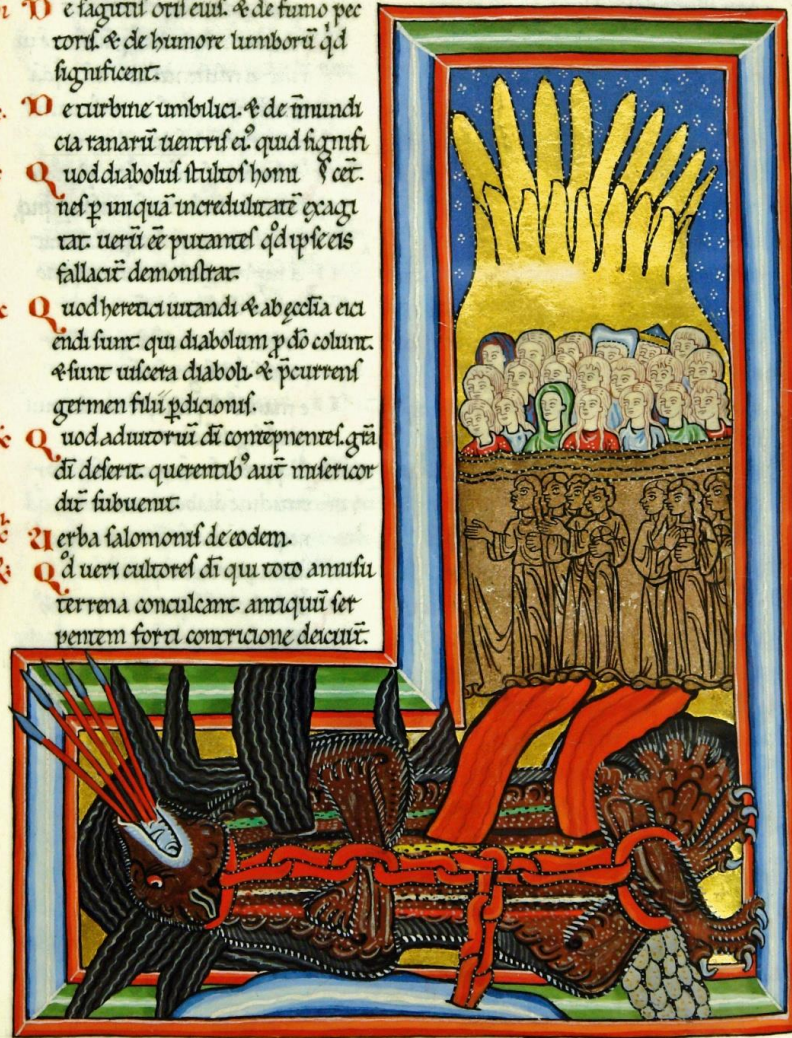
Hildegarda de Bingen, *Scivias*, I, 4.
Reproducció del facsímil. W, f. 22r.
© Abtei St. Hildegard, Eibingen.



Làm. 21

Hildegarda de Bingen, *Scivias*, II, 3.
Reproducció del facsímil. W, f. 51r.
© Abtei St. Hildegard, Eibingen.

- iii.**
xxvi. **Q**ue sagittis oris eius. & de fumo peccatorum. & de humore lomborum quod significant.
- xx.** **Q**ue turbine umbilici. & de mundicia ranarum uentris eius. quid significet.
- i.**
xxv. **Q**uod diabolus stultos homines & ceteros per unquam incredulitate exagitat. uerum esse putantes quod ipse eis fallaciter demonstrat.
- ii.**
xx. **Q**uod heretici uitandi & ab ecclesia eiciendi sunt. qui diabolum per deum colunt. & sunt uiscera diaboli. & percurrentis germen filii perditionis.
- iiii.**
xx. **Q**uod adiutorium dei contempnentem. gratia dei deserit. querentibus autem miserari dat subuenit.
- iiii.**
xxv. **U**erba salomonis de eodem.
- xxv.** **Q**uia ueri cultores dei qui toto animo terrena conculcant. antiquum serpentem foris conuisione deiciunt.



.xiii.

Là. 22

Hildegarda de Bingen, *Sciuia*, II, 7.
 Reproducció del facsimil. W, f. 115v.
 © Abtei St. Hildegard, Eibingen.



Làm. 23

Hildegarda de Bingen, *Scivias*, III, 11.

Reproducció del facsímil. W, f. 214v.

© Abtei St. Hildegard, Eibingen.

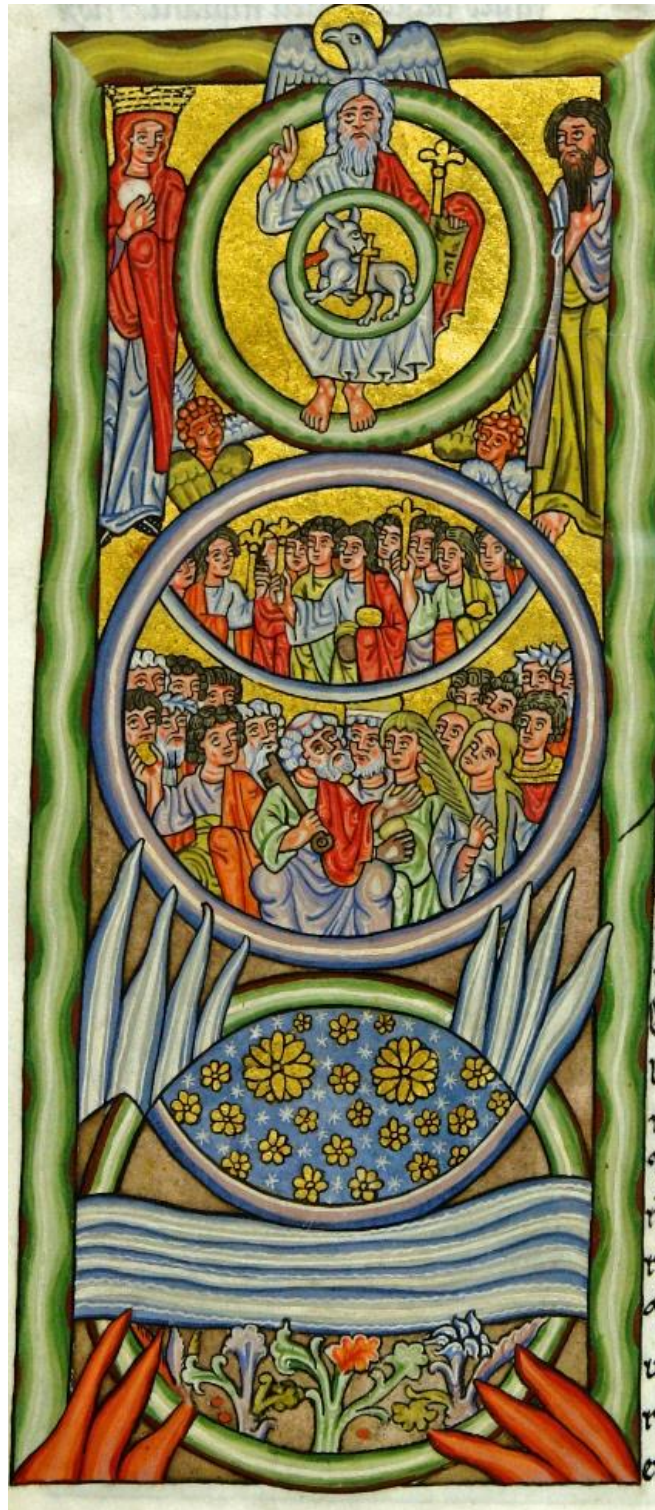


Làm. 24

Hildegarda de Bingen, *Scivias*, III, 12.

Reproducció del facsímil. W, f. 225r.

© Abtei St. Hildegard, Eibingen.



Làm. 25

Hildegarda de Bingen, *Scivias*, III, 12.

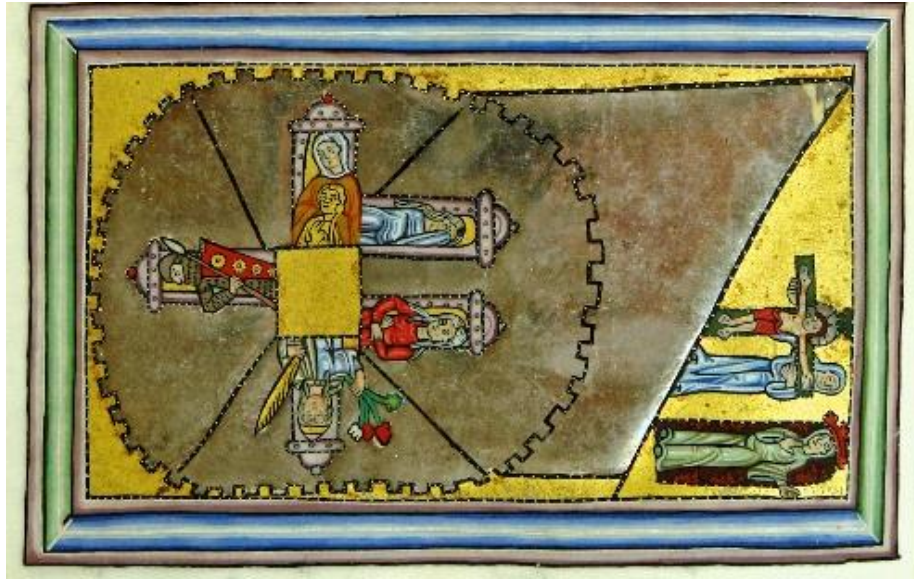
Reproducció del facsímil. W, f. 225v.

© Abtei St. Hildegard, Eibingen.



Làm. 26

Hildegarda de Bingen, *Liber diuinorum operum*, I, 1.
L, f. 1v. © Biblioteca Statale di Lucca.



Lâm. 27
Hildegarda de Bingen, *Sciuias*, III, 3.
W, f. 138v. © Abtei St. Hildegard, Eibingen.



Lâm. 28
Hildegarda de Bingen, *Sciuias*, III, 3.
W, f. 139r. © Abtei St. Hildegard, Eibingen.

eius & quid significet.

xvii. Specialiter de caritate & habitu ei. & quid significet.

xviii. Specialiter de timore dñi & habitu eius & quid significet.

xviiii. Specialiter de obedientia & habitu ei. & quid significet.

xx. Specialiter de fide & habitu eius. & quid significet.

xxi. Specialiter de spe & habitu eius. & quid significet.

xxii. Specialiter de castitate & habitu eius & quid significet.

xxiii. Specialiter de gr̃a dñi. & statu & habitu ei & quid significet.



Làm. 29
 Hildegarda de Bingen, *Sciuias*, III, 8.
 W, f. 178r. © Abtei St. Hildegard, Eibingen.



Làm. 30

Hildegarda de Bingen, *Liber diuinarum operum*, III, 3.
L, f. 132r. © Biblioteca Statale di Lucca.



Làm. 31

Hildegarda de Bingen, *Liber diuinarum operum*, I, 2.
L, f. 9r. © Biblioteca Statale di Lucca.

HI: *lucidus ignis*

GH: *niger ignis / umbrosa pellis*

FG: *purus ether*

EF: *aquosus aer*

DE: *quasi fortis et albus lucidusque aer*

CD: *aer tenuis*

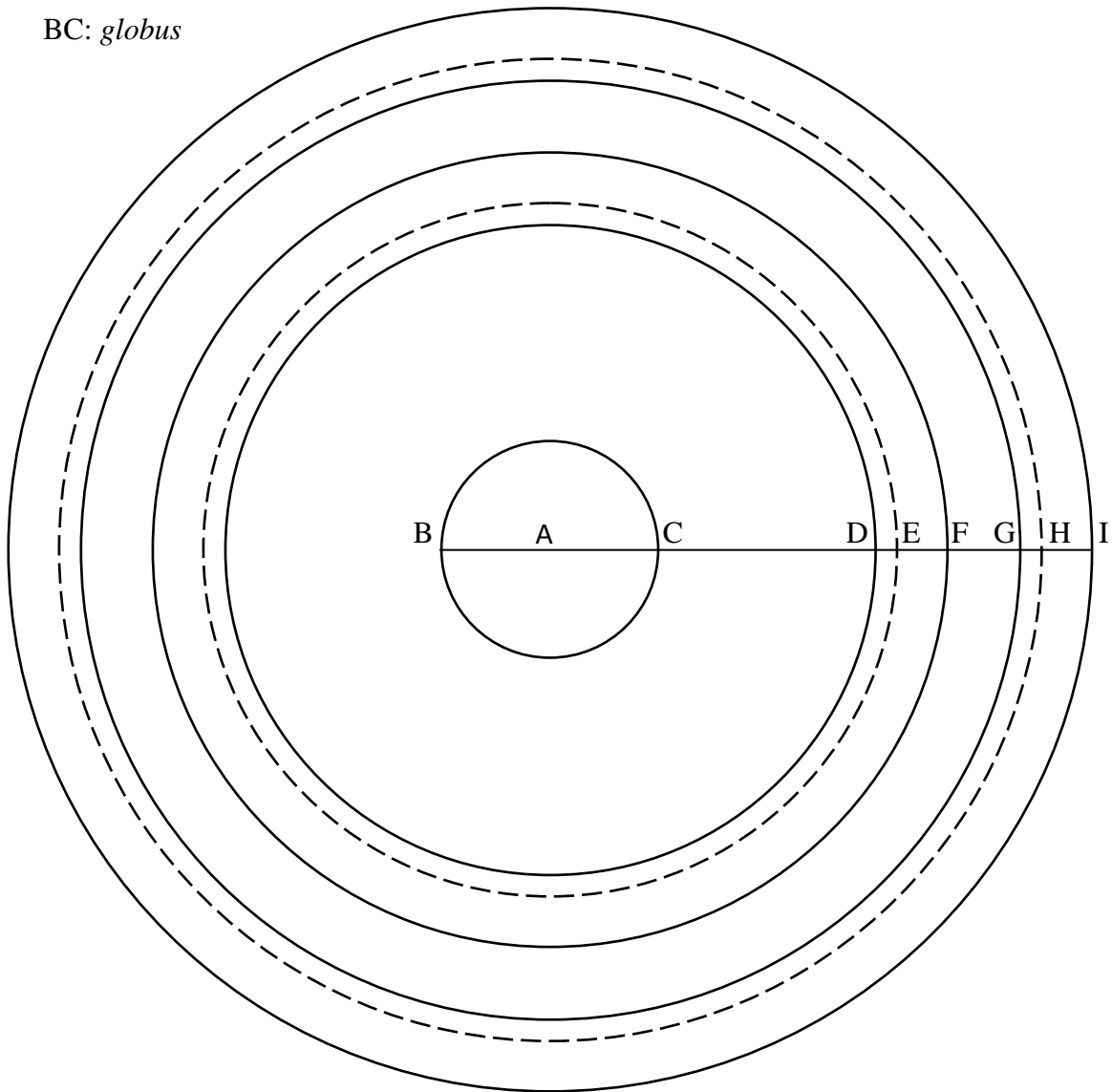
BC: *globus*

$BC = CD = DI$

$DF = FG = GI$

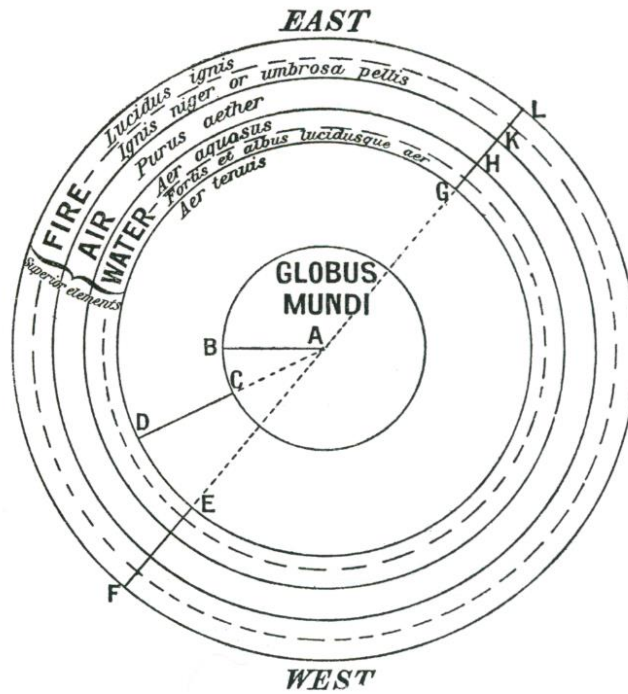
$EF = HI$

$EF = HI = 2DE = 2GH$



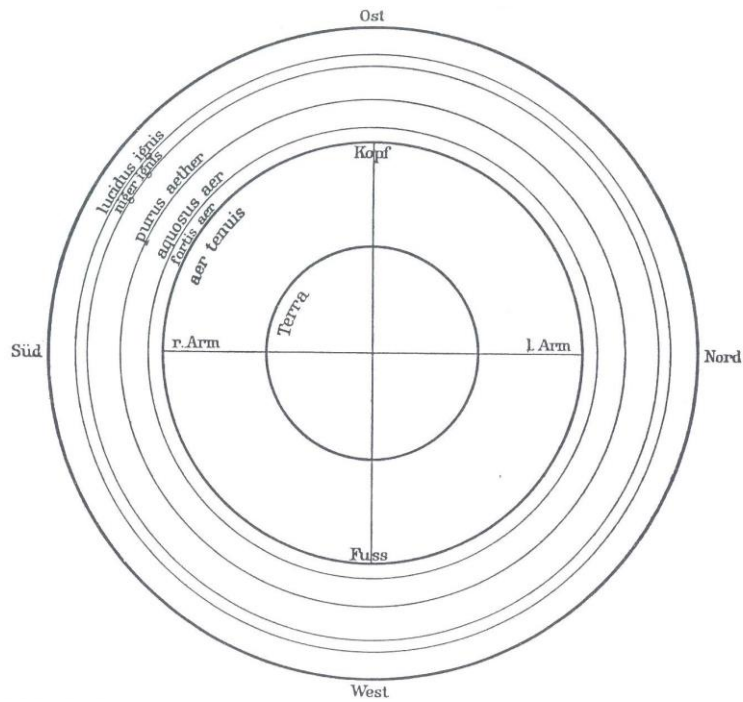
Làm. 32

Diagrama de les zones de l'univers elemental, elaborat per Georgina González Rabassó, a partir de: Hildegarda de Bingen, *Liber diuinorum operum*, I, 2.



Làm. 33

Diagrama de les zones de l'univers del *LDO*, segons Singer. Extret de: Charles Singer, *From Magic to Science*, cit. (reimpr. 2005), p. 63.



Làm. 34

Diagrama de les zones de l'univers del *LDO*, segons Liebeschütz. Extret de: Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, cit., p. 60.



Làm. 35

Els vents, el moviment diari i el moviment propi.
Hildegarda de Bingen, *Liber diuinarum operum*, I, 3.
L, f. 28v. © Biblioteca Statale di Lucca.



Làm. 36

Les estacions de l'any i el cicle de la vida.
Hildegarda de Bingen, *Liber diuinarum operum*, I, 4.
L, f. 38r. © Biblioteca Statale di Lucca.



Làm. 37

Les zones de la Terra.

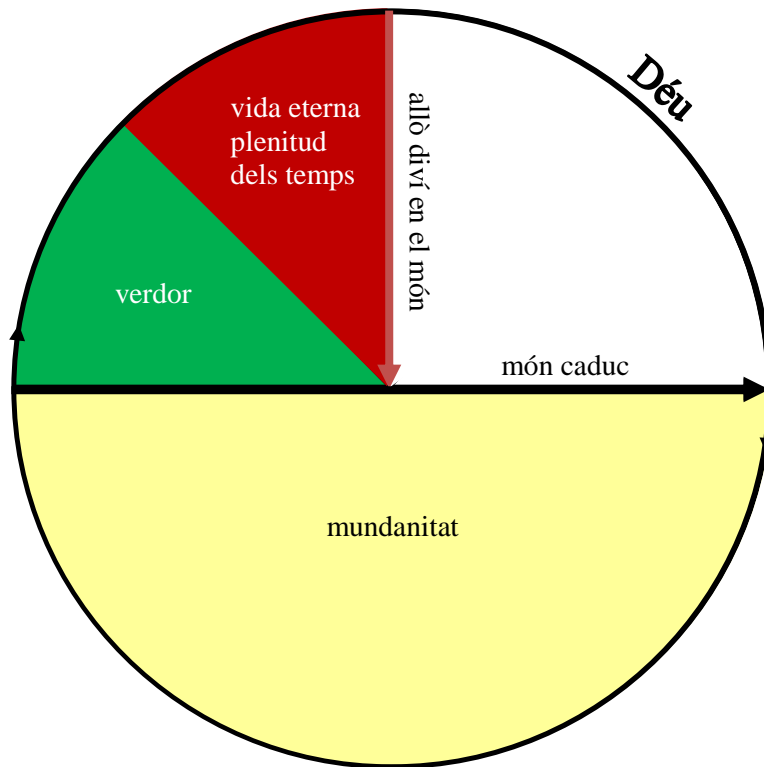
Hildegarda de Bingen, *Liber diuinorum operum*, II, 1.

L, f. 88v. © Biblioteca Statale, Lucca.

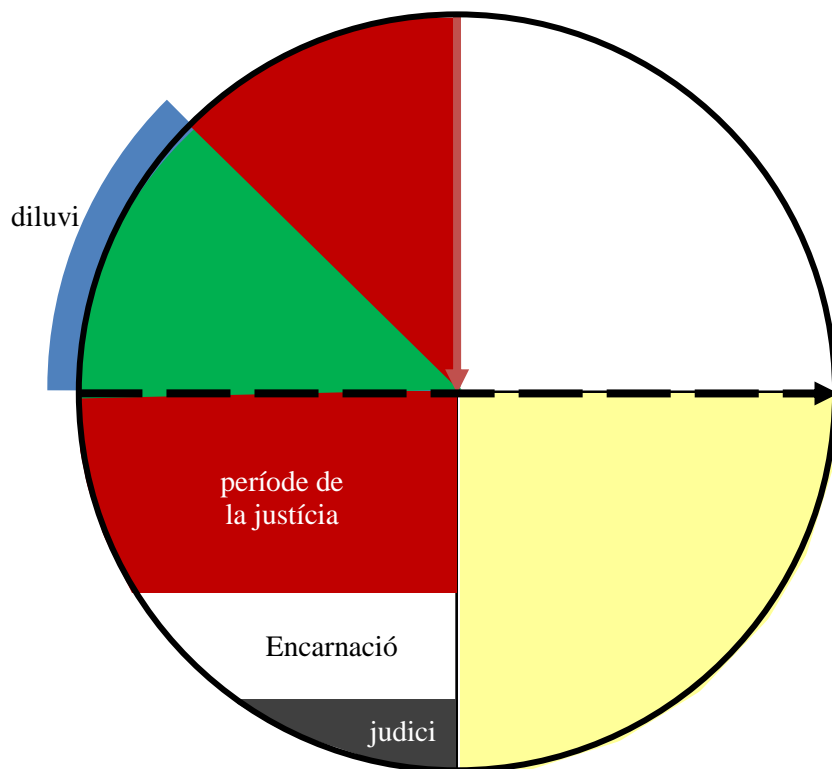


Làm. 38

La Caritat en la roda de l'eternitat; la plenitud dels temps.
Hildegarda de Bingen, *Liber diuinorum operum*, III, 5.
L, f. 143r. © Biblioteca Statale, Lucca.



Lám. 39
 Esquema de les divisions i dels moviments
 de la primera part de la visió descrita a *LDO*, III, 5.



Lám. 40
 Esquema de les divisions i dels moviments
 de la segona part de la visió descrita a *LDO*, III, 5.

Las hojas en el suelo son toda la estación,
un resto de placenta, su clima recortado.
Las ruedas de un ciclista tornasolan el trigo,
recorren la región que nunca está a la diestra
de la lluvia que llega restituyendo frutos,
lázaros en los fulgores, imagen de mudanza,
si apenas nos es dado el nacer por entero.

Ramón Andrés, «Lo remoto» (fragment), dins:
La amplitud del límite, Barcelona: DVD, p. 24.

Aquest treball es va acabar d'elaborar
a Barcelona, el 17 de setembre de 2015,
festivitat de santa Hildegarda.

